Vuelta 6
SUDAMERICANA

REVISTA MENSUAL / AÑO II / ENERO 1987 / A 3,50 / URUGUAY N$ 4,50

Vicente Huidobro

UN POEMA INEDITO

Mario Vargas Llosa

LA TRADICION CABALLERESCA

Natalio R. Botana

ARGENTINA Y LA SUCESION PRESIDENCIAL

Edgar Morin

IZQUIERDA Y DERECHA: ¿TERMINOS INTERCAMBIABLES?

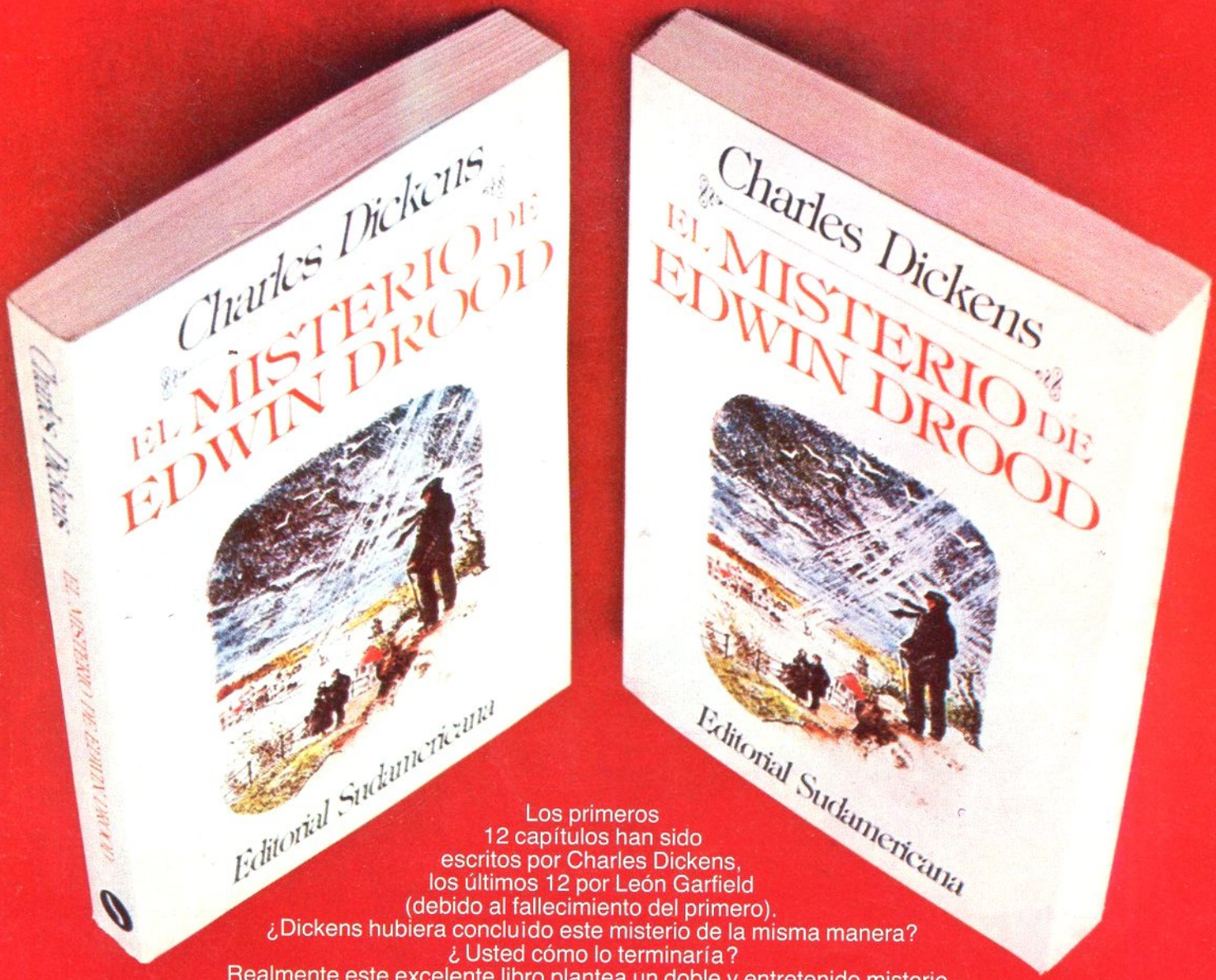
Bengt Oldenburg

EN BUSCA DEL MILENIO

Severo Sarduy

HACIA LA UNIFICACION

Un misterio doble



Los primeros
12 capítulos han sido
escritos por Charles Dickens,
los últimos 12 por León Garfield
(debido al fallecimiento del primero).
¿Dickens hubiera concluido este misterio de la misma manera?
¿ Usted cómo lo terminaría?
Realmente este excelente libro plantea un doble y entretenido misterio.

EDITORIAL SUDAMERICANA

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Tres años ganados

Diciembre de 1983, diciembre de 1986.

Tres años ganados para la convivencia democrática y la paz entre los argentinos.

La garantía plena de las libertades constitucionales.

Y el respeto por los derechos humanos y la seguridad individual.

Para el imperio de la ley y la justicia.

Tres años en los que todos dejamos atrás un pasado de desencuentros. En los que se restauró de un modo pleno la vigencia de la Constitución, la afirmación del federalismo y la independencia efectiva del poder judicial.

Tres años en los que el país se proyectó hacia el mundo, recuperando un prestigio hace mucho tiempo perdido. En los que afianzó de modo permanente su unidad fecunda con los países del continente, y asumió un liderazgo indiscutido en la defensa de la paz y la democracia en el mundo.

Tres años al cabo de los cuales el país piensa ya en transformaciones fundamentales, tantas veces postergadas, que lo sitúan en la senda de la modernización y el progreso social.

Tres años construyendo un país más solidario que afirme la igualdad de oportunidades educativas y culturales.

Tres años de participación plena, en los que cada uno de nosotros hizo posibles logros que se creían imposibles. En los que los argentinos derrotamos la hiperinflación y creamos las condiciones para un futuro de crecimiento y estabilidad. Esa estabilidad que nunca conocimos pero que es la posibilidad misma del futuro. Un futuro que está ya entre nosotros y que da sentido verdadero al esfuerzo.

Tres años atrás festejábamos la recuperación de la democracia.

Hoy, tres años después, los argentinos tenemos muchos más motivos para sentirnos orgullosos.

Estamos haciendo juntos el futuro.

Lo garantiza este presente de la República.

La transformación está en marcha.

Es el compromiso que asumimos todos.

A tres años de este nuevo horizonte que se abre ante nosotros podemos hacer un balance y decir, sin temor a equivocarnos: fueron tres años ganados.

Mensaje de la Secretaría de Información Pública.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Desde hace 19 años somos la memoria nacional de la Argentina.

HISTORIA TODO ES

La revista testimonial que, en lenguaje claro y sencillo, enfrenta los temas de carácter tabú, sin necesidad de rendir tributo a ideología alguna.

HISTORIA TODO ES

Pasado, presente y futuro del país. Instrumento necesario, racional y esclarecedor, para comprender con más profundidad a la Argentina.

HISTORIA TODO ES

La documentación seria, únicamente comprometida con la verdad histórica de la Patria.

HISTORIA TODO ES

La revista mensual que dirige FELIX LUNA.

HISTORIA TODO ES

- **Si usted vive en zonas del territorio nacional donde no se distribuyen revistas localmente, suscríbase escribiendo a**

FLORIDA 910 - 7º B - (CP 1005) Capital Federal.

- **Además, en esta misma dirección (y por correo), usted puede obtener cualquier tipo de información acerca de:**

  - **adquisición de ejemplares atrasados,**
  - **suscripciones y envíos al exterior,**
  - **tomos encuadernados,**
  - **índices completos de todas las publicaciones,**
  - **consultas e indagaciones sobre temas históricos especiales.**

Sugerencia Aniversario: regale una suscripción de

HISTORIA TODO ES

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Vuelta
Volumen I / Número 6 / Enero 1987

Vicente Huidobro	6	Dos cartas a Gerardo Diego y un Poema inédito
Natalio R. Botana	9	Argentina y el debate constitucional
Luis Gusmán	17	Hacia lo más oscuro del río
Catherine David	21	Izquierda y derecha: ¿términos intercambiables? (Entrevista a Edgar Morin)
Tomás Segovia	25	Tres poemas del verano
Tomás Moro Simpson	27	Cuando Marx se identifica con la historia
Ida Vitale	36	Capitulaciones
Pere Gimferrer	37	Perfil de Vicente Aleixandre

LIBROS

Juan Nuño	43	*Sartre*, de Annie Cohen - Solal
Mario Vargas Llosa	50	*The Half-Way house of fiction*, de Edwin Williamson
Rosario Ferré	53	*Un testigo fugaz y disfrazado*, de Severo Sarduy

LA VUELTA DE LOS DIAS

Bengt Oldenburg	55	En busca del arte del tercer Milenio
José Miguel Oviedo	56	Perú 1986: una modesta proposición
Eliot Weinberger	59	Algunos "no se debe" para poetas chinos
Carlos Floria	62	Pensar la universidad: una empresa abierta
Olga Orozco	64	Díaz Casanueva: la fiesta de los abismos

Director: *Octavio Paz*
Vuelta de México
Subdirector: ***Enrique Krauze***
Secretario de Redacción: ***Aurelio Asiain***
Jefe de Producción: ***Jaime G. Velázquez***

Vuelta Sudamericana
Secretario de Redacción: ***Danubio Torres Fierro***
Asesor Editorial: ***Enrique Pezzoni***

Consejo de Colaboración: *Adolfo Bioy Casares*
Natalio R. Botana • Guillermo Cabrera Infante
Julieta Campos • Juan Gustavo Cobo Borda
Pablo Antonio Cuadra • Haroldo de Campos
José de la Colina • Jorge Edwards
Salvador Elizondo • Enrique Fierro
Juan García Ponce • Jaime Gil de Biedma
Pere Gimferrer • Alberto Girri
Ulalume González de León • Juan Goytisolo
Roberto Juarroz • Juan Liscano
Eduardo Lizalde • Enrique Molina
Alvaro Mutis • Silvina Ocampo
Olga Orozco • José Miguel Oviedo
Gonzalo Rojas • Alejandro Rossi
Alberto Ruy Sánchez • Severo Sarduy
Fernando Savater • Tomás Segovia
Guillermo Sucre • José Miguel Ullán
Mario Vargas Llosa • Ida Vitale
Ramón Xirau • Gabriel Zaid

Gerencia comercial: Editorial Sudamericana, Humberto I 531, Buenos Aires.
Publicidad: Carlos Rodrigué, Hipólito Yrigoyen 2085, 2°, 1° 1089 Buenos Aires, Argentina, Tel. 48-3414
Oficinas: Humberto I 531, Buenos Aires, Argentina, Tel.: 362-7364 - 7496 - 2128

Distribuidores:
Capital Federal y Gran Buenos Aires: Brihet e hijos S.R.L., Viamonte 1465, Buenos Aires • **Interior:** DIPU S.A., Azara 225/35, 1267 Buenos Aires • **Suscripciones:** Carlos Hirsch S.R.L., Florida 165, 4° piso, Of. 453, Galería Güemes, Buenos Aires. • Taller de Fotocomposición y Películas: Graffit
Impresión: Talleres Gráficos Julio N. Balbi.
I.S.S.N. N° 0326-8187.

Portada: Alfredo Prior: *Las cuatro estaciones*.
Acrílico sobre tela. 1986.

Las ilustraciones de este número son de Oskar Kokoschka.

CORREO ARGENTINO | CENTRAL B | TARIFA REDUCIDA CONCESION N° 1316 | FRANQUEO PAGADO CONCESION N° 4396

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

VICENTE HUIDOBRO

DOS CARTAS A GERARDO DIEGO

Y UN POEMA INEDITO

La historia de las vanguardias literarias está por escribirse. Las dos cartas que presentamos en seguida, animadas por el espíritu beligerante de Vicente Huidobro, arrojan una nueva luz sobre la polémica por la paternidad del creacionismo y documentan el enfrentamiento de ultraistas y creacionistas en torno al fundador de nuestra poesía moderna. Debemos a Tulio Demicheli la publicación, en exclusiva para México e Hispanoamérica, de estas páginas que Enrique Cordero de Ciria y J.M. Diez de Guereño rescataron para el diario *ABC* de España. Les damos las gracias.

París 28 Abril 1920
Sr. D. Gerardo Diego

Estimado amigo:

Recibo su carta al entrar a París de vuelta de un hermoso viaje.

No tiene Ud. por qué pedirme disculpas para escribirme, muy al contrario me es profundamente agradable ponerme en relación con otros poetas de mi raza y saber lo que pasa por esas tierras que tanto amamos y tan poco nos aman.

Créame que no había tenido el gusto al pasar por España de leer su poema que me dedica pues no sé por qué razón jamás me han enviado las revistas que podrían interesarme. Exceptuado "Grecia" no recibo nada de por allá.

Me pregunta Ud. por el origen del creacionismo. Voy a responderle lo más brevemente posible.

La palabra creacionismo nació de esta manera: En mi conferencia sobre estética en Buenos Aires en Julio de 1916 yo dije en uno de tantos párrafos, la primera condición de un poeta es *crear*, la segunda *crear* y la tercera *crear*.

De allí nació la expresión *creacionista* con que se me marcó por espíritu de burla al principio y que yo acepté, adopté y defendí proclamando mis *recherches* de estética y de cración pura que pronto se propagaron por toda América y en varios países de Europa.

Por esto yo he protestado siempre contra la injusticia de algunos escritores españoles que han querido sembrar la oscuridad y hacer confusiones sobre el origen del "creacionismo".

No ha faltado quien ha querido meter a Apollinaire, a Max Jacob o al pobre Reverdy en el creacionismo cuyo nombre ni siquiera conocían hasta hace dos años.

Musset es posterior a Lamartine y a muchos otros en el Romanticismo lo que no le impide ser superior como poeta a todos los otros.

En el simbolismo vemos a Mallarmé que es posterior a Verlaine y que le supera en calidad.

No es eso le repito lo que me interesa, lo de haber sido el primero, sino en todo caso, lo de ser el mejor. Pero si protesto es porque esa es la verdad y lo demás son meros embustes.

En fin, no quiero molestarlo más y espero que pronto podremos hablar largo y tendido allá en españa de todas estas cosas que en una carta no pueden explicarse.

Reciba un afectuoso saludo de su amigo y servidor

Vicente Huidobro

Apenas vayan apareciendo mis libros y mi Revista se los remitiré.

París 29 enero 1922
Sr. D. Gerardo Diego

Muy querido amigo:

He tardado un poco en responder su carta que me ha traido un buen calor de amistad, y este retardo se debe a que nunca he estado más lleno de trabajo.

El 21 de este mes di una conferencia sobre Estética en general y creacionista en particular, en el salón Studio de la Sociedad Teosófica de París y como el público que iba era lo más selecto de Francia y de sus Universidades tuve que poner mucha atención al escribirla.

El éxito fue inmenso y sobre todo, cosa que me alegró

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

mucho, en la gente más alta encontré los más entusiastas y comprensores.

Mis libros los recibirá apenas salgan a luz y enviaré también al amigo que Ud. me indica en su carta José Moreno Villa. Sólamente debo decirle que Gruta del Silencio no tengo sino un solo ejemplar, el de mi mujer, pues hasta el mío debo haberlo dado pues no lo encuentro y lo he buscado por todas partes.

Los que debían salir están retardados por el recargo de trabajo que he tenido y que me ha impedido ocuparme de ellos.

Apollinaire y Max Jacob son dos verdaderos poetas pero de otra generación y cuya poesía nada tiene que hacer con la nuestra. Basta leerlos y tener los ojos abiertos.

En cuanto a Reverdy, menos aún, el pobre chico es un hombre de buena voluntad, pero nada más, ni siquiera es poeta como son los dos anteriores.

Todos ellos son poetas anecdóticos y descriptivos y yo soy todo lo contrario: nada de anécdota, ni de descripción.

Lea Ud. los libros de Reverdy, que es el más joven, de esos tres que le nombro y verá Ud. los poemas que hace.

Mientras él dice:

La mano que pasa (descripción)
A lo lejos un vaso que se rompe (descripción)
La chimenea humea (descripción de un realismo repugnante)
Las chispas se iluminan (idem)

Digno de Nuñez de Arce — Tres gotas de agua cuelgan de la gotera
Tres estrellas de diamante
(Pierre Reverdy "Ardoises du toit") 1918

Todo lo cual es perfectamente descriptivo y tan naturalista como el más viejo poeta, aparte de ser de una vulgaridad aplastante.

Yo digo cosas que son verdaderas creaciones del espíritu y que están por encima de toda realidad de la vida y en ella son falsedades y sólo son verdad dentro del arte.

Tomo de "Horizon Carré" mi libro de 1917 estos versos al azar:

Dentro del horizonte
Alguien cantaba } Esto es una creación puesto que es falso en la vida real.

Una estrella desclavada
Ha caido al estanque } (Idem)

El horizonte se ha cerrado
(Idem) y ya no hay más salida

Claro está que podría ponerle como ejemplo mil poemas míos, contra mil de Reverdy y de cualquier otro poeta francés y siempre vería Ud. repetirse el mismo caso, la misma inconmensurable distancia entre uno y otro.

Comprenderá Ud. ahora que proteste contra la injusticia de que pretenden algunos tristes renacuajos hacerme víctima.

Y vea Ud. que de mí le doy versos de 1917 y del otro le doy de 1918 cuando ya podía haber aprendido.

Por eso es grotesco pretender como lo hace Cansinos que la paternidad del creacionismo no está clara aún enre yo o Reverdy, cuando el pobre Reverdy aun hoy todavía no logra hacer un solo poema creacionista."

Créame Ud. que yo encuentro mucho más creacionista(s) a varios poetas de América y de España que al pobre Reverdy.

He leido en "Grecia" unos cuantos pequeños poemas de Ud. muy superiores y mil veces más creacionistas que los de Reverdy.

Ahora bien el origen del nombre creacionismo es de 1916 de mi conferencia sobre Arte en Buenos Aires pero yo ya venía estudiando y ensayando esto desde mucho tiempo atrás.

Si Ud. posee todos mis libros verá claramente mi evolución. En mi obra no hay saltos. Una cosa sucede a la otra, rara vez hay un pequeño avance de golpe.

Ya en mi libro "La Gruta del Silencio" escrito en 1912 y publicado en 1913 hay versos perfectamente *creacionistas* y que yo firmaría hoy.

Consulte el libro y verá Ud. la absoluta verdad de lo que le digo.

En la página 40 hay un verso que dice:

"En mi cerebro hay alguien que de muy lejos viene"

En la misma página hay una imagen que después he repetido en francés en "Horizon Carré"

"Van cayendo las horas silenciosas
Como las gotas de agua por un vidrio."

En la pág. 68 hay un verso que dice:
"A la orilla del libro me acerqué yo una tarde"

En la pág. 78
"Formé con mis ensueños una Gran Vía Láctea"

Pág. 90.
"Mi cuaderno de versos
Caído en el suelo
Parece un pájaro muerto"

Esta imagen la repito en "Poemas Articos":

Sobre la mesa
el abanico tierno
Un pájaro muerto en pleno vuelo"

En la pág. 101:

"La alcoba se ha dormido en el espejo"

En la pág. 103:

"En la tarde que baja dolorosa
Las ventanas se mueren de amor
Y como pulpos de mil ventosas
Se deben toda la sangre del sol"

En todos mis libros verá ud. cómo mi obra ha seguido siempre su ruta natural y cómo resalta mi perfecta sinceridad.

Y piense. Ud. para que vea toda la maldad y la injusticia de que le hablo que el primer libro de Reverdy "Les Poèmes en Prose" es de 1915 y el primero de versos de 1916.

En un poema mio publicado en 1909 encuentro los siguientes versos:

"Esta mañana el sol, abriendo su tesoro
Me ha arrojado algunas monedas de oro."

Felizmente, estimado compañero, todos los artistas gran-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

des, los de verdadero valer, empiezan a ver claro y se han dado cuenta del juego de mis enemigos y están todos de parte mía. Picasso, Gris, Lipchitz, Gleizes, Ozenfant y muchos otros.

La hora de la justicia ha sonado y yo mismo voy a publicar pronto un libro sobre la historia del Creacionismo y en él desharé todas las nébulas y desenmascaré a los que han lanzado mentiras y embrollos.

Y no es que yo sea un vanidosillo ridículo, no crea Ud. nada me importa ser primero, segundo o último sino porque no puedo tolerar el afán de falsear los hechos que muchos poseen.

Cuando escriba a Larrea salúdelo en mi nombre que yo también le estimo mucho.

Le felicito muy de veras por la buena acogida de su conferencia y le agradezco mucho se haya acordado de mi en ella.

No sabe cuán contento estoy de saber que mi paso por Madrid ha podido hacerle algún bien y que sea Ud. el primero en sentir en mí un corazón amigo, el primero allá en españa en donde parece haber tan poca amistad y tantas obscuras tortuosidades e intenciones torcidas entre los artistas. (Artistas según ellos se llaman.) Soy un buen amigo, tal vez éste haya sido mi mayor defecto.

Espero que Ud. ha comprendido bien después de conocerme las razones por las cuales yo no podré nunca tomar en serio el ultraísmo pues nada detesto más que los elementos esenciales que lo constituyen: lo pintoresco, la fantasía y el dinamismo de maquinaria. Todo, falsa modernidad, lado externo y no interior. *Trompe l'oeil,* engaña ojos, para niños nerviosos y vírgenes necias. Tropicalismo meridional representado en Europa ayer por Italia y hoy por España = Futuristas y ultraístas y estos todavía hijos espúreos, inferiores a aquellos.

Sólo una esperanza nos queda: La España de Mañana. La España de hoy, exceptuado Ud. y tal vez dos o tres nombres más se hundirá en el ridículo más profundo. Vosotros, las Excepciones, debeis preparar la España de mañana, la España seria, antigrotesca, sin nada del horrible Pathos tropical que si era horrible ayer cuando hervía y se desbordaba en la imitación y en el romanticismo, es aún peor hoy en día al desbordarse en lo fantástico y en la maquinaria en la pura exageración pintoresca.

Es verdad que eso es lo fácil y el cerebro débil busca siempre el menor obstáculo, procura dejarse rodar de bajada y detesta la ascensión.

Ser mesurado cuesta harto más que ser excesivo. Mientras el aeroplano es mesurado, mientras su fuerza está bien encerrada, bien encuadrada, el aeroplano sube, cuando hay falta de fuerza o exceso de ella y escapa rompiendo sus amarras lógicas, el aeroplano cae y en vez de ave triunfante nos aparece grotesco estropajo deshecho en el suelo.

Vuestro grito de guerra en España debiera ser "Muerte al tropicalismo". Matemos el tropicalismo.

Debiera Ud., como creo haberle dicho otras veces, hacer nacer en España un grupo de gente nueva, seria y trabajadora. Sería Ud. en la historia española el hombre más grande de su siglo. Hágalo Ud., querido Gerardo, no tema a nadie hágalo Ud. Yo le daré todo mi apoyo desde aquí.

Un fuerte abrazo de su amigo

Vicente Huidobro

No sé si recibió unas invitaciones de mi conferencia que le envié hace días. Le envío otra vez unas cuantas aunque sea sólo como recuerdo.

La Sociedad Teosófica de Francia se ha propuesto invitar a presentar sus ideas a todos los innovadores del Mundo sea en Arte o en Ciencias. Me han preguntado qué sabio español interesante hay hoy día. Le ruego indicarme a alguien. Se ha invitado a Albert Einstein y a Nicolai que está en París.

Creo tendrán sesiones muy interesantes.

ARC-EN-CIEL I

Douleur d l'arc-en-ciel sans interprète
Mon coeur s'est gaspillé en allumettes

Comme toi je reviendrai sans aucun bruit
Arc-en-ciel entre la pluie

L'oiseau en fête

Accompagne ma chanson
Ma lyre aux sept couleurs au lieu de sept sons

ARCOIRIS I

Dolor del arcoiris sin intérprete
Mi corazón se ha derrochado en fósforos

Como tú volveré sin ruido alguno
Arcoiris entre la lluvia

El pájaro de fiesta

Acompaña mi canción
Mi lira de siete colores en lugar de siete sonidos

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

NATALIO R. BOTANA

ARGENTINA: EL DEBATE CONSTITUCIONAL

La democracia renació en nuestro país con la ayuda de una vieja constitución. Sin aliento para ajustar algún trato con las fuerzas políticas emergentes, el régimen militar no tuvo más alternativa que recobrar una norma fundamental, arrinconada en la sombra, y hacer de ella el instrumento básico para una rápida salida. Así volvió a ocupar un lugar central una constitución histórica sancionada más de un siglo atrás: en 1853 y 1860.

El sentido instrumental de este salvataje tuvo del lado de la sociedad civil un significado diametralmente opuesto. Mientras avanzaba el proceso electoral, miles de voces se alzaron para corear palabras del Preámbulo de esa Constitución —unión, justicia, paz, bienestar, libertad— que rememoraban un bien político digno de ser vivido. Curiosa circunstancia: la constitución cobró popularidad. Para las nuevas generaciones esta fue una valiosa novedad a la cual se sumaron de inmediato, una vez instalado el gobierno radical en funciones, otros hechos no menos originales: el juicio a los responsables del terrorismo y la represión, la drástica supresión del papel político que por décadas habían desempeñado las Fuerzas Armadas, la abdicación de la violencia; todos ellos fijaron en nuestro país un punto de partida inédito.

No hubo, pues, en ese tránsito veloz, una suerte de secuencia mecánica, semejante a la de muchos países europeos y latinoamericanos, en la cual a una fase constituyente le sucede un sistema competitivo formado por los mismos partidos que discutieron, sancionaron y luego acataron una nueva constitución. Esta línea divisoria entre el antiguo y el nuevo régimen no se trazó entre nosotros con el estilo arquitectónico que, de tanto en tanto, reaparece en un congreso constituyente exitoso. El cuadro tiene contornos imprecisos porque, ausente ese contrato fundador, la Argentina debe ahora perfeccionar sus instituciones al calor de una democracia en acto.

La constitución que hoy nos rige tiene, como toda constitución, sus propios límites jurídicos: una declaración de derechos y garantías y una forma de gobierno representativa republicana federal, que se expresa mediante un régimen presidencial sin reelección inmediata. Pero estos atributos no vienen solos. Cada derecho, cada órgano gubernamental, cada atribución otorgada a los diferentes poderes hunde sus raíces en una historia que reúne en torno suyo períodos de consenso y de impugnación, diversas épocas en las cuales quedó retratada nuestra larga discordia entre la libertad y la igualdad.

Este renacimiento democrático tiene por lo tanto que lidiar con las tradiciones que nuestras instituciones traen al presente, con sus virtudes y demonios, con la experiencia que esa constitución ha incorporado a su historia. Revisaremos en lo que sigue tres capítulos de esa trama en la cual una forma de gobierno, plasmada en normas, interrogó a tres enigmas políticos sin poder resolverlos: los valores de la democracia —libertad e igualdad— y la prueba crucial de cualquier régimen: la sucesión de los gobernantes. ¿Cómo se formó entre nosotros la constitución de la libertad?, ¿qué pasó luego con la constitución de la igualdad?, ¿cómo unos y otros, gobernantes y opositores, enfrentaron el problema de la sucesión?

La constitución de la libertad

Conviene subrayarlo de entrada: nuestra historia constitucional tiene como protagonista al régimen presidencial. Arrojada a ese destino republicano anunciado por Alberdi y Gutiérrez, la Argentina vació esa vocación impuesta por la necesidad en el único molde conocido. La república moderna era una forma de gobierno, creada por "deliberación y consentimiento" en la Convención de Filadelfia de 1787, que a la figura de un presidente electo, titular del Poder Ejecutivo, sumaba una rígida división de poderes en el marco del Estado federal.

Trabajo presentado en el Coloquio "La Argentina Democrática", organizado por la Universidad de Mainz, entre el 24 y el 26 de noviembre de 1986, con el título: "Tradiciones e instituciones en la democracia argentnia".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Para quienes participaron en los debates de 1853 y 1860 era este un dilema casi fatal. Habían fracasado los audaces proyectos del momento de la independencia que, por ejemplo, quisieron imponer Rivadavia y Bolívar; la Constitución portaliana de Chile era una experiencia solitaria, digna de encomio; y el mundo europeo poco podía ofrecer: dos repúblicas habían caído en Francia (faltaban aún casi veinte años para llegar a la Tercera) y el resto de las naciones que practicaban el régimen parlamentario eran monarquías constitucionales, excepto la Confederación Helvética, a la cual Sarmiento trató con desdén.

Sin reyes ni parlamentos, con presidentes que tenían que ganar una legitimidad desconocida y un país dividido por el feudalismo regional, la Constitución que se formó en medio de la guerra civil fue una solución ecléctica entre principios opuestos: la centralización y el primitivo federalismo, la definición católica del Estado y la libertad religiosa, el viejo orden colonial y la nueva sociedad que debía surgir al influjo de la inmigración y la educación pública. "Para todos los hombres del mundo", rezaba una de las frases más citadas de su Preámbulo pero, antes de alcanzar una promesa tan ambiciosa, esa constitución fue un eficaz instrumento para reducir a la unidad del Estado al feudalismo regional aún viviente.

Hasta 1880, las cuatro presidencias fundadoras que, con la pasión típica de su siglo, buscaron forjar una constitución de la libertad, tuvieron también que defender e imponer esa concepción del orden. Cuando cesaron los combates por la federalización de Buenos Aires, en el invierno de aquel año, se completó un ciclo de centralización de siete décadas. Entonces comenzó a desarrollarse otro tramo de una historia dispuesta a vencer al desafío del desierto.

La Argentina que imaginaba el discurso histórico de aquella época había sido, al principio, una geografía sin cultura indígena ni barroco y escasa ilustración colonial, que vivía acodada a los grandes Virreynatos, en la cual, debido a su marginación de los centros del imperio, había madurado un fruto que, hacia 1876, Mitre no dudó en calificar de igualitario. Era pues necesario llenar ese mundo vacío a impulsos de una propensión que se juzgaba inevitable. Treinta años más tarde la tarea parecía parcialmente cumplida. Los derechos individuales eran respetados, llegaban por centenas de miles los extranjeros desterrados por la miseria y la intolerancia, y se enseñaba la Constitución en las escuelas públicas como un dogma que aseguraba progreso e igualdad.

En rigor, el sentimiento subjetivo de igualdad de los inmigrantes se había radicado en la sociedad civil y no reinaba en la sociedad política. Lo que José Luis Romero llamaría luego "la aventura del ascenso" tenía como mediadores principales a las libertades civiles, hasta que la reforma electoral de 1912 consagró el sufragio universal, secreto y masculino. De formadora del orden, la Constitución de 1853-1860 pasó a garantizar, en su etapa de progreso, a los derechos civiles de todos los habitantes para abarcar de inmediato, en el estrecho lapso de una década y media, al aprendizaje de la ciudadanía política.

Esta escisión entre libertad civil y libertad política marca al proceso constituyente con el carácter de una empresa incompleta. Hay aquí un contrato primigenio, del cual resulta al principio una constitución normativa, y una constitución histórica hecha de conflictos y pactos sucesivos que van incorporando a ese primitivo núcleo nuevas dimensiones de la libertad y de la igualdad. La constitución es, en este sentido, una ley fundamental y un programa. Lo fue para el reformismo conservador del centenario *(El juicio del siglo,* que Joaquín V. González publicó en 1910, es paradigmático) y para el primer radicalismo de Alem, Yrigoyen y Alvear, cuyo programa se condensaba en el fiel cumplimiento del sistema representativo mediante el sufragio universal. Es un camino ascendente que arranca con la concentración del poder y culmina con la constitución que alberga a la libertad civil y a la libertad política.

El régimen institucional, que gobernó este proceso, consistió en una interpretación centralista del presidencialismo federal morigerada por un estilo atento a tres restricciones: un escrupuloso respeto a la forma de la Constitución que, desde 1860, no sufrió reformas, salvo las previstas para 1866 y las pequeñas modificaciones de 1898; una consecuente adhesión al principio de la no reelección del presidente en su período inmediato, y una adecuación pragmática a formas mitigadas de parlamentarismo sin responsabilidad ministerial, mediante la circulación de élites entre el congreso y los ministerios (nuestros ministros, en efecto, difieren de sus congéneres norteamericanos porque refrendan y legalizan los actos del presidente y pueden asistir a tomar parte, sin voto, en los debates legislativos).

El respeto a las formas constitucionales fue por cierto paradójico. Las costumbres políticas —las guerras regionales, las revoluciones, la violencia y el fraude electoral— podrían haber convencido a más de un observador de que la Argentina presentaba los mismos síntomas de la agonía institucional en Hispanoamérica expuesta por Tocqueville: buenas leyes escritas, trasplantadas de otra tierra, que no tenían correspondencia alguna con los hábitos y tradiciones de estos pueblos. La descripción, acaso convincente, olvidaba la tenacidad con que se defendió esa vigencia formal frente a la sedición y a las ambiciones de los gobernantes, a punto tal que ningún presidente intentó siquiera reformar la cláusula constitucional que impide su inmediata reelección.

Esto no significa que esa constitución hubiese dado a luz un presidencialismo débil. Al contrario. No obstante, conviene subrayar aquí que, aún con la impronta monárquica derivada de aquel eficaz ensamble de normas limitantes y tradición caudillista preconizado por Alberdi, los presidentes oscilaron entre un estilo atento a reivindicar con fuerza su liderazgo frente al Congreso y otro proclive a practicar un presidencialismo colegiado gracias a la importancia que cobró la función ministerial. Parte de la legislación de fondo que se dictó en aquel tiempo, desde la presidencia de Mitre en 1862 hasta el derrocamiento de Hipólito Yrigoyen en 1930, lleva adosada el nombre del ministro del ramo que intervino en el debate legislativo.

Cabría preguntarse si aquella contradicción entre la forma del régimen y las costumbres políticas no hubiese podido ser resuelta, al cabo, mediante una reforma constitucional que abriera curso al régimen parlamentario. Pocas voces respondieron afirmativamente. El fervoroso alegato de Vicente Fidel López a favor del "gobierno parlamentario" en el "Prefacio" a su *Historia de la República Argentina* (1883-1893) y en los artículos de la *Revista del Río de*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

la Plata en 1873, resuena como un argumento solitario que acogerá, años después, nuevos adeptos en los rangos del Partido Socialista y en círculos académicos.

Rodolfo Rivarola, cuya opinión favorable hacia el régimen parlamentario era bien conocida, propuso desde la dirección de la *Revista Argentina de Ciencias Políticas,* entre 1910 y 1911, sendas encuestas sobre dicho régimen y la función constitucional de los ministros. Las opiniones concuerdan en general con la de José Nicolás Matienzo cuando advirtió en la constitución un germen de parlamentarismo. "Para que esta forma culta de responsabilidad ministerial pueda hacerse efectiva —concluía—, es menester que los ministros hagan vida parlamentaria, es decir, tengan la costumbre de asistir constantemente a las sesiones de las cámaras y de tomar parte en los debates, sin necesidad de que se les invite por ellas". *(Revista Argentina de Ciencias Políticas,* Año II, Nº 14, 12/11/1911.)

Según el pensamiento predominante del reformismo del centenario no había fallas en la forma sino en los valores y hábitos que desnaturalizan al régimen representativo. Publicistas extranjeros como Adolfo Posada coincidían en este punto: el esfuerzo debía concentrarse en la creación de un espacio público para la constitución vigente gracias a la sinceridad al fin recobrada del método representativo.

La constitución de la igualdad

Esa corta experiencia se detuvo bruscamente en 1930, poniendo a descubierto la fragilidad del espacio público que se abrió en 1916. La libertad —resistencia de los derechos individuales— sirvió entre nosotros para preservar el ámbito de lo privado, pero no pudo desdoblarse en libertad política para garantizar la pausada evolución del orden constitucional. A partir de ese momento la Constitución de 1853-1860 tendrá una legitimidad mutilada hasta 1983. Es otro medio siglo con dos intervalos —el primero entre 1930 y 1943 y el segundo entre 1856 y 1966— en los cuales el fraude y la proscripción a los partidos derrocados en la víspera frustrarán esa reconciliación tantas veces prometida entre ambas libertades. Claro está: en medio de estos tramos rigió en el país otra constitución, que expresaba a una nueva mayoría, cuya indiscutible divisa era la igualdad.

La reforma constitucional de 1949 nació acunada por la victoria peronista. Severamente combatida por la oposición radical, que alegó vicios de forma en la decisión legislativa, esa constitución es percibida habitualmente como una fractura profunda entre dos mundos y dos sociedades. En realidad, antes de seguir el trazo de esta línea divisoria es preciso observar que la constitución de 1949 permaneció fiel a dos tendencias.

En un nivel profundo, la novedosa declaración de derechos sociales no rompía con las tradiciones igualitarias del país de la inmigración, sino que las reorientaba drásticamente. Salvo el corto período del radicalismo, en las etapas previas al peronismo el porvenir de la igualdad había quedado circunscripto a los límites cambiantes de la sociedad civil: era, si se quiere, una batalla individual por el ascenso, a la cual tanto benefició la expansión económica de las primeras décadas de este siglo como la decorosa recuperación que tuvo el empleo en los años treinta. Lo que pretendió instaurar la constitución del '49 fue una nueva definición de la igualdad en el espacio público. Esas normas que proclamaban la función social de la propiedad, los derechos de la familia, de los niños y de los ancianos venían cabalgando sobre el sufragio femenino, legislado dos años

atrás, y anunciaban la sanción de leyes e instituciones propias de una democracia de masas: crecimiento del Estado, sindicatos, bienestar. Lo público emergió entonces como un espacio orgánico —una comunidad, para ser más exactos— que la autoridad tenía que organizar férreamente.

La otra tendencia —obvio es comprobarlo— responde a la legitimidad que conserva en el peronismo el régimen presidencial. Entre la primera y la segunda Guerra Mundial las repúblicas parlamentarias dejaron en Europa un saldo lamentable: a los desdichados ensayos en Portugal, España y Alemania siguió el melancólico final de la Tercera República en Francia y un nuevo paréntesis bélico. Mientras tanto, el régimen presidencial norteamericano enfrentaba con éxito a la crisis y a la guerra, refrendando el liderazgo de Roosevelt en las cuatro elecciones que lo llevaron a la presidencia entre 1932 y 1944.

No hay por qué extrañarse de que la clase política no prestase atención al régimen parlamentario: cercanos los modelos desfigurados que dieron prólogo al nazismo y a la guerra civil española, las nuevas repúblicas de postguerra en Europa y en la India estaban aún en pañales. No hubo dudas: la constitución de 1949 adoptó del nuevo constitucionalismo social las declaraciones sobre la propiedad y el trabajo, pero conservó el régimen presidencial inyectando en él la lógica, que se revelará perversa, de la reelección.

El miembro informante de la mayoría en la Convención Constituyente, A.E. Sampay, afirmó, el 8 de marzo de

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

1949, que "si la suerte de esta empresa argentina depende de la posibilidad de que el general Perón sea reelegido presidente de la República por el voto libre de sus conciudadanos debe quitarse de la Constitución ese impedimento que no aconsejan ni la prudencia ni las circunstancias históricas [...]. Toda revolución si se solidifica como tal perdura en un nuevo ordenamiento jurídico y la penetración genial de Napoleón —al echar una mirada sobre el pasado y columbrar el porvenir de su obra— debió ver que sus afanes políticos, sus triunfos que pasearon por el mundo sus pendones imperialistas, eran el basamento necesario para el Código Civil; porque él estructuraba el nuevo orden revolucionario que le demandara tantas victorias. También esta reforma constitucional, señor presidente, podrá ser exhibida por el general Perón como su gran obra. De allí que la voz del pueblo, que es *vox-Dei,* la llame Constitución de Perón". (Cit. por Alejandro J. Padilla: "Proyectos y reformas a la Constitución Nacional", *Criterio,* Nº 1975, p. 581.)

Este brusco viraje hacia un constitucionalismo puesto al servicio de la personalización del poder le dio a la constitución de 1949 un soporte popular indudable y, al mismo tiempo, dejó en ella el gérmen de su propia ilegitimidad, según advertía el jefe de la bancada radical M. Lebensohn. Por lo dicho en el debate, no resulta del todo claro que la constitución justicialista haya sido impugnada por su definición social, ni aún por el nacionalismo autártico condensado en el tan mentado art. 40 (ideología que gran parte de la oposición compartía en ese momento), sino por lo que esa norma fundamental venía instrumentalmente a justificar: la hegemonía de un movimiento personalista.

Una dependencia tan firme a la conducción de un hombre no permitió, ni menos alentó, a que en el justicialismo pudiera distinguirse con claridad entre el movimiento, el liderazgo y la constitución. En sentido contrario de lo que venía ocurriendo en México, la hegemonía no se estabilizó en un partido y la fusión de los dos poderes —el partidario y el constitucional—: en una persona libró al régimen a las peripecias de una biografía. El momentáneo ocaso de ese hombre arrastró consigo a una constitución cuya vigencia se prolongó durante poco más de un lustro.

Empero, más allá de aquella discordia de la década del cincuenta, la caída del peronismo y de su constitución dejó en nuestra sociedad un saldo ambiguo. Aquél proyecto constituyente, con las leyes que se dictaron en consecuencia o que vino a refrendar, desde la seguridad social y la organización sindical compulsiva hasta el proteccionismo industrial, incorporó su propia versión a nuestra tradición igualitaria, contra la cual se estrellaron los intentos reformistas más diversos.

Restaurada la constitución de 1853-1860 por la proclama de 1956, el concepto de libertad alentó, en muchas ocasiones, una política derogatoria en virtud de la cual era necesario arrancar la maleza corporativa y autoritaria que ahogaba al orden espontáneo enunciado por la vieja constitución. El debate clásico acerca de la forma social más adecuada para conservar vigente un régimen republicano se instaló entre nosotros con el gesto crispado de un conflicto entre la sobrevivencia del viejo texto, sujeto a tutela militar, y la capacidad de resistencia de que hacían gala los lemas igualitarios del peronismo. Si la constitución de 1853-1860 remedaba frente al peronismo una libertad impuesta, la constitución de 1949 evocaba, en el país no peronista, una igualdad análogamente opresora.

Las reformas constitucionales de 1957 y 1972 no pudieron reconciliar esa pugna ya que repitieron el mismo escenario de 1949: una fracción importante de la opinión las desconocía y cuestionaba. La primera, en 1957, no pudo avanzar en sus deliberaciones más que para añadir, en la rápida síntesis de un artículo complementario, muchos de los derechos sociales proclamados por la reforma de 1949. La otra enmienda, obra de la fallida transición de 1971-1973, modificó por decreto del gobierno militar el régimen presidencial, redujo el período del primer magistrado de seis a cuatro años, con reelección inmediata por una sola vez, y unificó ese mandato con el de los diputados y senadores nacionales.

Desde la perspectiva que ofrece una teoría de la representación, el conflicto entre libertad e igualdad se expresaba también en un antagonismo latente que oponía la representación política a la representación corporativa: partidos inermes frente a las organizaciones sociales dejaban al desnudo una constitución formal, que las burocracias de civil y uniforme de esa nueva sociedad industrial miraban con frivolidad si no con desprecio. Tal el cuadro de una crisis de legitimidad que afectó por igual a ambas constituciones y arrojó al país en manos de una inédita dominación autoritaria. En ambos turnos de poder militar —entre 1966-1973 y 1976-1983— la constitución de 1853-1860 quedó relegada a un lugar subordinado a los fines y estatutos de la "revolución argentina" o del "proceso de reorganización nacional".

La sucesión de los gobernantes

Uno de los desafíos que la constitución de 1853-1860 lanzó a los futuros gobernantes consistía en resolver el problema de la sucesión presidencial por un camino distinto del que propusieron la convención de Filadelfia y la constitución mexicana en este siglo: ni reelección inmediata, según la regla norteamericana, ni drástica supresión de una expectativa que no podrá repetirse nunca, de acuerdo con aquel imperativo de Francisco Madero, la constitución argentina admitía una segunda elección siempre que entre ambas mediase el intervalo de un período presidencial de seis años.

Por otra parte, aún cuando la renovación de la cámara baja, por mitades y cada dos años modificaba la constitución norteamericana (el Senado, con el mandato ampliado de seis años a nueve conservaba, no obstante, las características básicas del modelo porque mudaba su composición por tercios), la sucesión de los cargos legislativos se mantenía en el andarivel previsto por el régimen presidencial: cada poder, en efecto, lleva adosado un ritmo propio de elección. No hay fusión en el régimen presidencial sino dispersión electoral.

La experiencia no fue al principio muy benigna con esa oportunidad a la reelección que parcialmente mutilaba ambiciones y liderazgos. Ninguno de los cuatro presidentes fundadores —Urquiza, Mitre, Sarmiento y Avellaneda— pudo regresar a la primera magistratura. Las cosas cambiaron entre 1880 y 1930. Roca e Yrigoyen alcanzaron

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

la reelección, aunque solamente el primero pudo completar los dos períodos (Yrigoyen fue derrocado cuando apenas había cumplido un tercio de su segundo mandato). Esta secuencia de veinte años, correspondiente a presidentes reelectos, se recorta sobre medio siglo, en cuyo transcurso los presidentes restantes —excepto Marcelo T. de Alvear— compartieron su término constitucional con el vicepresidente por renuncia o fallecimiento: Juárez Celman-Pellegrini, L. Sáenz Peña-Uriburu, Quintana-Figueroa Alcorta y R. Sáenz Peña-De La Plaza (veinticuatro años en total). Los períodos presidenciales, ejercidos por un solo titular, coexistieron con otra forma en la cual el vice-presidente atemperó crisis sucesorias, ya sea porque frenó a movimientos revolucionarios, tal el caso de Pellegrini en el noventa, o porque condujo una transición hacia el primer régimen democrático, tarea que le tocó desempeñar a V. de la Plaza entre 1914 y 1916.

El régimen presidencial utilizó con eficacia el reaseguro de la vice-presidencia. Algunos monarcas republicanos como Roca podrían haber confirmado las previsiones de Alberdi, pero los rápidos cambios de presidentes y vices ilustraban, por su lado, un cuadro más movido. De hecho, esa sucesión permitió distinguir con claridad entre el papel presidencial y su ocupante, pero no creó las bases de un sistema de rotación entre partidos rivales. Fue una circulación de élites sin competencia: la regla implícita era el control de la sucesión por el presidente saliente. Cuando ello no era factible, los acuerdos previos al comicio sellaban esa posibilidad mediante la integración de listas comunes. Dos vicepresidentes en ejercicio consolidaron este sistema (Pellegrini en 1891-92) y lo llevaron hacia una solución reformista (Figueroa Alcorta entre 1905 y 1910).

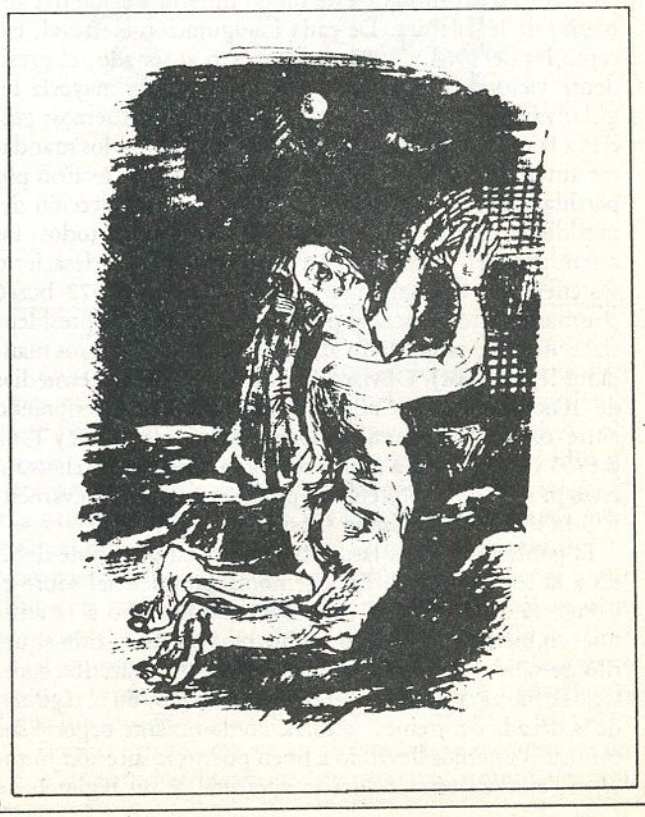
Seis años después, la política inaugurada en 1880 terminaba con dignidad sus días y entregaba los símbolos del mando a Yrigoyen: con una constitución acatada, un presidente cedía pacíficamente su cargo al candidato de un partido opositor sin interrumpir el ritmo de renovaciones parciales previstas para el Congreso por la misma constitución. El orden conservador —como lo he llamado en otra ocasión— nació suprimiendo la alternancia y concluyó su ciclo instalándola por vez primera en nuestras tradiciones (antes, en la época de las presidencias fundadoras, ese método se había insinuado, pero nunca con la claridad de 1916).

Esta sucesión es, pues, ejemplar por muchos motivos. Primero, porque este tipo de alternancia no se repetirá más. Segundo, porque a partir de entonces el ascenso de una coalición electoral exitosa será concomitante con la dispersión de las fuerzas derrotadas; tercero, porque si bien el régimen constitucional se orientó hacia una competencia sincera entre partidos, el radicalismo retuvo y acrecentó el apoyo suficiente para conservar la presidencia y conformar hasta 193O un protosistema de partido predominante de corta duración. Cuarto, porque los auspicios de 1916, el vertical optimismo de una constitución que había completado su empresa, sucumbieron frente al golpe de 1930.

La experiencia del año treinta revierte el difícil aprendizaje de varias décadas para incorporar a la vida política el hábito de la transmisión pacífica del poder. La fuerza habrá de guiar en adelante la alternancia entre gobernantes, combinando el golpe de Estado con la instauración de nuevas condiciones electorales capaces, por un tiempo, de controlar e impedir una competencia abierta. Es una inversión de dos términos clásicos en la teoría del progreso. De lo complejo volvimos a lo simple, como si aquella operación prevista en un continuo institucional para domesticar a la violencia volviese a ser, por obra de la voluntad humana, un elemento primitivo: la argamasa que sirve para yuxtaponer diferentes regímenes de exclusión en el nivel presidencial.

Los cortes violentos que separan estos regímenes de exclusión tienen fecha precisa. De 1930 a 1943, exclusión del radicalismo a favor de la coalición que impuso las candidaturas de Agustín P. Justo y Roberto M. Ortiz (a quien sucederá su vicepresidente, Ramón Castillo). De 1943 a 1955, exclusión de la oposición debido al control sobre las libertades públicas y los medios de comunicación de masas. De 1955 a 1966, proscripción del peronismo y enérgicos reajustes para impedir su retorno, los cuales, entre otros motivos, provocaron la caída de Arturo Frondizi y Arturo Illia. Por fin: 1966 a 1983, clausura militar y dominación autoritaria con el interregno de 1973 a 1976, cuando el peronismo ocupó por segunda vez la presidencia.

Sucesión por la fuerza y alternancia entre regímenes: la característica más original de este sistema hace del golpe militar un promotor de cambios cuyos beneficiarios se instalan en el poder durante períodos de mediana duración. Generada la alternancia, hubo sin duda cambios de gobierno dentro del régimen de exclusión, como aconteció entre 1930 y 1943 o entre 1955 y 1966, pero nunca se infrigió esa ley sobreentendida que primero bloqueó la presidencia al radicalismo y después al peronismo. Una sola excepción merece ser destacada: el regreso del justicialismo en 1973 que, visto a distancia, no supo formar un régimen



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

democrático alternativo y se redujo a ser un intervalo entre dos autoritarismos. Los regímenes de exclusión estuvieron entonces condenados a montar sus instituciones sobre la larga duración de las preferencias populares. El reinado radical se prolongó desde 1916 a 1946 y el peronista de 1946 a 1983.

Mientras tanto, ocurría una mutación. Debido a la drástica supresión de los poderes ejecutivo y legislativo por los golpes de Estado, nuestra política utilizó, quizá inconcientemente, una de las herramientas del régimen parlamentario. Es sabido: junto con la responsabilidad ministerial, el régimen parlamentario concentra la soberanía en la asamblea legislativa de donde habrá de surgir el gobierno y sus ministros. El acto electoral del régimen parlamentario reúne en un centro la decisión del pueblo: en una sola vez, entre intervalos que oscilan en torno a los cinco años, se juega el porvenir de la asamblea y del gobierno, y si hay disolución ese mismo acto se repetirá nuevamente. Es una lógica contraria a la que preconiza el régimen presidencial. En él, lo hemos visto, los intervalos electorales son, en algunos casos, más cortos y divididos. La soberanía —insisto— corre en el régimen parlamentario por el fragmento electoral correspondiente a cada poder.

Hasta 1930 este procedimiento se mantuvo inalterable. Luego, en cada una de las salidas de los gobiernos militares que abrieron camino a los sistemas de exclusión, el régimen presidencial se inauguró siempre con un acto electoral omnicomprensivo, una ceremonia exclusiva donde los ciudadanos practican el rito de elegir de un golpe, acopiando boletas en el cuarto oscuro, a todos los poderes desde el presidente hasta el último concejal de intendencia. Esta ceremonia se repitió invariablemente en 1931, 1946, 1958, 1963, 1973 y 1983.

Se fue escribiendo de este modo nuestra versión del gobierno de legislatura. De cada inauguración electoral, excepto las de 1963 y 1983 con respecto al senado, el presidente victorioso salía provisto de una sólida mayoría legislativa en ambas cámaras. Además hubo refuerzos: gracias a la reforma de 1949, por la cual caducaron los mandatos anteriores, el justicialismo hizo uso de este recurso por partida doble, ya que en 1951, junto con la reelección del presidente Perón, se votó nuevamente por todos los miembros del poder legislativo (y no suena a desacierto sostener que la enmienda constitucional de 1972 buscó plasmar esta tendencia al proponer un gobierno presidencial renovable cada cuatro años con unificación de los mandatos legislativos). Obviamente, las elecciones intermedias de renovación del Congreso atenuaron este fenómeno entre 1932 y 1942 y, en menor medida, entre 1958 y 1962 y 1963 y 1965, pero a la postre el golpe de Estado clausuró estos procesos que pretendían poner en marcha nuevamente a la lógica del régimen presidencial.

El gobierno de legislatura tuvo un final previsible debido a la tutela militar: la hegemonía presidencial sobre el Congreso, salvo el caso del 63-65, no contuvo a la crisis que, siguiendo un periplo, debía renovar más tarde aquel rito de salida. Esa ineptitud para resolver la cuestión sucesoria se fue agravando con el paso de los años. En el régimen de la década del treinta, la coalición dominante negoció sus conflictos internos llevando a buen puerto la sucesión Justo-Ortiz, aunque esta progresiva apertura de un régimen de exclusión no tendrá un final feliz debido a la incoherencia manifiesta entre el presidente y su vicepresidente.

De allí en adelante los síntomas se agravan. Durante el régimen peronista la reelección cubrió enteramente la escena, y entre 1956 y 1966 la sucesión se llevó a cabo mediando una intervención militar. A su término, la definitiva militarización del poder político puso en carne viva esa incapacidad que parecía envolver a todos los actores. Entre 1866 y 1973, a la destitución del ensayo autocrático de Onganía siguió la rápida sucesión no prevista de Levingston y Lanusse. Más evidente fue la ineptitud sucesoria del "proceso de reorganización nacional". Lo que se presentó como una dominación autoritaria colegiada, con normas estrictas para transferir el gobierno de una junta al presidente, concluyó encerrando en el recinto que guardaba la soberanía militar a un conflicto no regulado entre facciones de uniforme. El contraste es sugerente. Un régimen que se arrogó el poder de vida y muerte frente a una sociedad convertida en súbdita no pudo sofrenar a sus propias ambiciones. El historiador podrá alegar que este pretorianismo es poco original, tal fue el suplicio de la sucesión durante algunas fases del Imperio romano y en los totalitarismos contemporáneos. Pero nosotros tuvimos una ventaja importante: las consecuencias no queridas por los gobernantes que pergeñaron ese sistema de sucesión fueron parteras de su propio fracaso y no pudieron absorber el colapso sin que también cayera el régimen autoritario.

Decía Montesquieu que las formas de gobierno comienzan a corromperse por su principio. Para mal de la república democrática, la corrupción de la sucesión doblegó a su endeble legitimidad. La última prueba de una sucesión entre un presidente civil que entrega el mando a otro presidente civil, y ambos juran la misma constitución, se pierde en una lejana fecha de octubre de 1928 cuando Marcelo Alvear depositó aquellos símbolos en manos de Hipólito Yrigoyen. Para bien de una democracia recobrada, la corrupción de la sucesión en las Fuerzas Armadas erosionó su dominio y contribuyó a su caída. De ambos casos, sin embargo, se deriva una lección: ni los gobernantes legítimos, ni los poderosos sin título pudieron curar la congénita debilidad nuestra: el mal de la sucesión.

Entre la experiencia y la innovación

Esta es la experiencia o, mejor, el modo de ver unos aspectos de nuestra experiencia histórica sin la cual no resulta sencillo enfrentar las dificultades de un momento democrático que no dudo en calificar de innovador. La novedad —lo decíamos al comienzo— surge espontánea a través del diario contacto con una realidad política que, desde hace tres años, ha expulsado de su seno a la violencia: las Fuerzas Armadas no son alternativa de poder, el gobierno constitucional respeta las reglas del juego democrático, la oposición no conspira y los extremos no sueñan con aquella revolución a punta de fusil, ejecutora de un utópico porvenir.

¿Derogación del pasado? ¿Acaso la virtud ha redimido a una historia irreverente con las exigencias que aquella impone al ciudadano? No conviene recaer en la arrogancia: recién hemos fijado un punto de partida que si, por un lado, innova y apunta hacia el cambio democrático, por otro soporta la carga del pasado y una tensión valorativa cuando

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nuestra ciudadanía recobrada debe elegir entre caminos posibles. Planteado en el país el debate constitucional, estas opciones deben inevitablemente confrontar a los dilemas que no supimos resolver.

De inmediato sobresale una primera dificultad. Los momentos fundacionales —quizá el actual lo sea— son proclives a desempolvar un constructivismo constitucional que reviste a la ley con un mágico poder estructurante de la realidad. Intención que puede ser razonable: la política no sólo es conflicto sino también construcción. Pero convertida en pasión legislativa esas pretensiones suelen chocar con lo inesperado. Pese a ello, podrá argumentarse, el contexto externo es ahora favorable para comparar y aprender. En 1986, las experiencias ajenas ofrecen mejores resultados que hace medio siglo. Al fin de cuentas, después de tanto andar, las repúblicas han logrado una aceptable convivencia con el régimen parlamentario en Europa y en algunas naciones del Tercer Mundo. Los modelos son por cierto atractivos: el régimen parlamentario se ha racionalizado en muchos países y aproximado al régimen presidencial con mayor fortuna, en Francia o en Austria, de la que tuvo en la Alemania de Weimar. Cerca nuestro, las nuevas constituciones en América Latina han abandonado el rígido presidencialismo de antaño y ensayan nuevos regímenes mixtos.

Sería absurdo no reconocer estas cosas. Más allá de la retórica nacionalista, los argentinos hemos escuchado siempre con atención el rumor —bueno o malo— que nos viene de afuera. Pero simplificaría en exceso quien aislara los éxitos del régimen parlamentario en Europa de su contexto histórico. Allí, codo a codo con esa ingeniería institucional, hubo una reconstrucción económica y social. Quiero decir que esas constituciones no fueron producto aislado sino parte fundamental de una extraordinaria movilización de recursos externos (incluídos los ejércitos de ocupación). Con respecto a las repúblicas parlamentarias, esta tarea colectiva tuvo dos etapas: al principio se forjaron nuevas repúblicas en Alemania, Italia, Austria y, más tarde, ya formada la Comunidad Europea, este núcleo de integración atrajo y protegió la transición hacia la democracia en Grecia, Portugal y, en menor medida, Turquía.

Nosotros, en cambio, tenemos que hacer todo esto en soledad. No hay potencia protectora, ni hermanas mayores, ni transferencia masiva de ingresos. Al revés: debemos pagar nuestra deuda externa con ciudadanos que, debido a la epidemia de la inflación, ganan adentro y ahorran afuera. La solidaridad de las naciones democráticas en América Latina amortigua con elocuencia este aislamiento, aunque esa legitimidad del discurso democrático, en la cual participan todos los presidentes electos, no ha logrado aún traducir su empeño en instituciones comunes capaces de absorber con eficacia las crisis posibles y colaborar con las transiciones en los países gobernados por autocracias o regímenes militares.

¿Qué conviene más entonces: edificar una nueva forma de gobierno mediante una reforma constitucional que acaso establezca algún tipo de régimen parlamentario, o bien atender previamente a la evolución de nuestras costumbres parlamentarias y, por ende, de nuestro sistema de partidos? Confieso que me inclino hacia la última hipótesis por varias razones.

Hay que machacar sobre el hecho de que la Argentina no ha formado todavía un sistema de partidos. Este carácter típico de una sociedad compleja con pluralismo social y sin pluralismo político, impregna los ensayos constitucionales que hemos revisado y, sin duda, refuerza nuestra incapacidad para resolver el problema de la sucesión. Veamos: una república no competitiva, como la del ochenta, aventó la posibilidad de formar partidos internos al régimen y cuando llegó el sufragio universal ascendieron los radicales y los conservadores se dispersaron y no supieron adaptarse a los nuevos tiempos, ordenando sus facciones en un partido moderno (la crisis perdura hasta el presente). La misma tendencia reapareció treinta años más tarde con la victoria peronista. La nueva coalición popular se constituyó al precio de una división que atravesó por igual a todos los partidos de oposición desde los radicales hasta los socialistas y conservadores.

Ascenso y dispersión: el punto es decisivo porque estos movimientos de superficie siguen el curso de las corrientes que hemos explorado. La dispersión de la oposición alimentó al predominio o a la hegemonía de los partidos gobernantes y a regímenes que no favorecieron la alternancia. La situación presente no es un calco de las anteriores, pero son visibles los obstáculos en la reorganización política del peronismo si se compara, por ejemplo, el consenso a que llegaron tres fuerzas sindicales peronistas en el reciente congreso normalizador de la Confederación General del Trabajo con el disenso que, por lo menos, aqueja a tres o cuatro peronismos políticos: la disciplina corporativa es más fuerte que la disciplina política.

Como el panorama no es diferente si se recorren los pequeños partidos de izquierda y derecha, la oferta electoral

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

combina, por ahora, un partido gobernante conducido por un liderazgo sobresaliente y una oposición que todavía no atina a ser la otra parte de un sistema responsable. Naturalmente, aquella posición dominante podría inducir al electorado a concentrar su confianza en mayorías de más en más inclusivas (fortuna que acompañó al radicalismo entre 1916 y 1928 y al peronismo entre 1946 y 1954). Sin embargo, el circunspecto comportamiento electoral en las últimas elecciones de renovación parcial del Congreso, en 1985, ha desmentido este pronóstico: los comicios recortaron el apoyo al radicalismo, que siendo primero dejó de ser mayoría, redujeron el voto peronista hasta algo más de un tercio y distribuyeron el resto, por arriba del 20 %, entre terceros partidos de izquierda y derecha.

Debe prestarse atención a esta manera de expresar el voto. Es un signo que rara vez apareció en nuestra historia: un régimen presidencial con competencia abierta, sin exclusiones y amplia participación, donde el electorado no se inclina desmesuradamente a favor de un partido. La opinión pública ha puesto coto a los viejos predominios que trepaban hasta mayorías superiores al 60 % de los sufragios. Veremos si esta orientación persiste en las elecciones de este año o si, de lo contrario, las preferencias se concentran, una vez más, en un partido con vocación de predominio.

Por ahora no es así, y es el propio pueblo elector quien parece advertir un camino alternativo entre la fragmentación facciosa de los años sesenta y la hegemonía de los años cincuenta y setenta. Para perfeccionar su cultura democrática la Argentina requiere más especialistas en el arte de la asociación política que en la invención legislativa: necesitamos partidos modernos que sepan mediar efectivamente entre el ciudadano, los intereses corporativos y el Estado. La formación de costumbres condiciona por tanto el diseño constitucional hasta el punto de encender una luz roja frente a posibles apresuramientos.

¿Con qué base empírica estamos trabajando para aducir que un cambio en la forma de gobierno traerá más estabilidad? No se puede predecir a ciencia cierta un fracaso del régimen presidencial cuando recién estamos midiendo los efectos de la renovación parcial en el Congreso. (La cual, dicho sea de paso, ha mejorado la calidad de la representación en la cámara baja.) Menos se puede probar que la causa de la inestabilidad provenga de esta fragmentación electoral. Entre 1973 y 1976 la eliminación de las elecciones intermedias por la enmienda de 1972 no impidió que, en ese lapso, se sucedieran cuatro presidentes ni que el Congreso no asumiese su responsabilidad frente a la crisis.

Advierto aquí un conflicto no resuelto entre tradiciones constitucionales. Como hemos visto, la tradición reformista en el siglo pasado nos dejó el saldo de un estilo conservador, atento a no sobrepasar el límite estricto de una modificación parcial. La tradición de este siglo es más ambiciosa: impulsó reformas amplias, en 1949 impuso la reelección e hizo caducar los mandatos legislativos, y en 1972 estableció un régimen presidencial con gobierno de legislatura.

Es preciso entender este conflicto. El más elemental sentido de justicia aconsejaría encarar reformas parciales en pocos artículos de la constitución (por ejemplo, el '76 que impone al presidente y vice la obligación de pertenecer al culto católico). Pero el más elemental sentido de prudencia recomendaría sopesar el riesgo de un brusco renacimiento de la segunda tradición: una reforma amplia, ubicada en medio de un período constitucional con las incógnitas que se derivan de una posible reelección y caducidad de mandatos legislativos. Todo esto en su momento hizo daño y enervó los antagonismos. ¿Se están midiendo las consecuencias no queridas?

Ciertamente un consenso racional entre el gobierno y la oposición, del cual resulte una constitución de concordia y no de imposición, es un arbitrio inteligente para controlar esos efectos perversos. El hecho es que, con límites cuya fragilidad no negamos y afrontando dificultades y resentimientos pasados, esa constitución de concordia ya se está formando. Vale la pena comparar hacia atrás. Muy pocos, si no los soñadores, hubiesen imaginado hace cinco años este reinado pacífico de una ley fundamental por cierto imperfecta. Por eso, porque existe una constitución, el consenso democrático no deriva hoy de un primigenio contrato constituyente, sino de acciones concretas —algunas rutinarias, otras cruciales— que tengan por objeto afirmar la autonomía de las instituciones y el gobierno de la ley. Así entiendo un pacto cotidiano de reconciliación democrática entre constitución y costumbres.

La autonomía institucional es tan decisiva en esta circunstancia como la sucesión civil. La primera consiste en el difícil arte de desgajar la ley del personalismo; la segunda, lo hemos dicho, es la prueba efectiva de que dicha operación se ha producido en un momento preciso. En 1989 deberemos elegir un nuevo presidente constitucional. Si se llegara a esa meta con una pacífica transmisión del mando, la Argentina recobraría una tradición muerta hace sesenta años y comprobaría que el liderazgo democrático refuerza instituciones capaces de sobrevivir a los gobernantes. Al cabo de un largo tiempo de discordia, la alternancia se habría desligado por fin de la fuerza.

Se me dirá: muchos sistemas democráticos se han consolidado gracias a la marca que ha dejado en ellos un liderazgo prolongado y constructivo. ¿Es acaso posible desvincular la legitimidad de la república de Bonn o de la Quinta república francesa de rol protagónico que les tocó representar a Adenauer o a De Gaulle? Razones sobran, pero pecaría de ingenuo quien ignorase que los transplantes no suelen dar los frutos esperados. Para nosotros la reelección padece la herida de un fracaso institucional, y en las escasas naciones de América Latina, que han dado a luz una democracia estable, la no reelección es signo elocuente de un éxito institucional. Ese fue el papel fundador de Rómulo Betancourt en Venezuela, de José Figueres en Costa Rica y de los líderes conservadores y liberales en Colombia.

Sarmiento descubría con amargura, en su vejez, la inevitable distancia que separa la imaginación política de la realidad. El contrato constituyente es una cautivante metáfora que describe un estado de paz interior donde los ciudadanos son capaces de formar un gobierno libre. Esta condición del buen vivir político me parece que hoy ilumina cinco aspectos de nuestra realidad: sucesión civil, evolución del régimen presidencial, autonomía de las instituciones, formación progresiva de un sistema de partidos y de un pacto de reconciliación democrática. Estos conforman, en mi opinión, un argumento plausible para conservar por ahora la constitución vigente.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

LUIS GUSMAN

HACIA LO MAS OSCURO DEL RIO

Este mismo paisaje que antes me sumergía en la calma se ha vuelto repentinamente desapacible. Trato de encontrar signos en el aire, en el perfume de las flores, en el color de los edificios. Busco algo que haya cambiado y, sin embargo, todo permanece igual.

La tarde se ilumina de antorchas. Una maratón melancólica muestra atletas cansados, transformados en sombras que pretenden llegar a destino antes de que oscurezca. Atraviesan el Frigorífico y de pronto adquieren un impulso desconocido que aumenta su velocidad imprimiendo a sus pasos un ritmo violento que amenaza desarmar esos cuerpos. Se apresuran en las puertas del Frigorífico porque temen ser sacrificados como reses cansadas. Imagino mi cuerpo delgado, envuelto en una tela de algodón, el pecho flameando al viento con una leyenda estampada que le dé una fortaleza inexistente. Ellos corren con la frente alta en las fiestas mayas. Nada tienen de guerreros: si uno mira los edificios no se encuentra con ningún templo. Apenas un cine, casi derruído, que alguna vez fue moderno. Han atravesado el puente que ha temblado bajo sus pasos. Más allá el río. Ni un solo barco. ¡Cuántos años hace que por este río no navega un barco! Sólo chatarra. Restos de chatas que asoman sus panzas herrumbradas. Cascos que han perdido el nombre, entrañas de arena. Un puerto sin barcos ni marineros. Un frigorífico sin reses.

Hoy hay baile en el Regatas y no veo ningún velero. Tampoco un yate. Entonces me pregunto por qué llaman Regatas a un club donde nunca hubo yates ni veleros. En la época de la segunda guerra, en la época de las curtiembres, habrá navegado un barco por este río. Es posible que entonces el viento agitase tenuemente unas velas. Un bote solitario avanza hundiéndose en el agua barrosa. Alguien que quiere llegar a la isla, un pedazo de tierra y unas cuantas casas. Antiguamente existió allí una refinería.

Alguna vez se suele ver una mancha de petróleo ennegreciendo la superficie del agua. Varios la han visto. Yo no la vi nunca. A veces paso horas esperando ver el denso reflejo demorándose cargado de presagios después de un largo recorrido. Si arrojaran las antorchas al agua cuando la mancha desciende hacia el sur, hacia lo más oscuro del río, éste se incendiaría.

Pero nunca hay fuego en el agua. Es una esperanza vana. Sólo las luces pálidas que iluminan el Regatas. Hoy, allí, tocan *Oh Carol*. Canta Sedaka. Dicen que canta de verdad. En cuerpo y alma. Su cuerpo en el escenario. He visto los carteles empapelando la otra parte de la ciudad. Ahora sólo es una voz pero dentro de unas horas Sedaka atravesará el puente, mirará este río y estará en el Regatas cantando su *Oh Carol*.

Hoy la biblioteca del Regatas está cerrada. Cuando la biblioteca está cerrada no sé qué hacer. Mi cuerpo puede escuchar la voz de Sedaka pero no puede bailar con su ritmo. He terminado de leer *Crimen y castigo* y, como es inevitable, me siento un pequeño Raskólnikov. Lleno de escepticismo y resentimiento. Necesitado de un acto definitivo. La idea de viajar a Cañuelas no fue ajena a esta decisión. Un viaje de purificación. Orgulloso, cobarde y perdido en el estupor de la juventud.

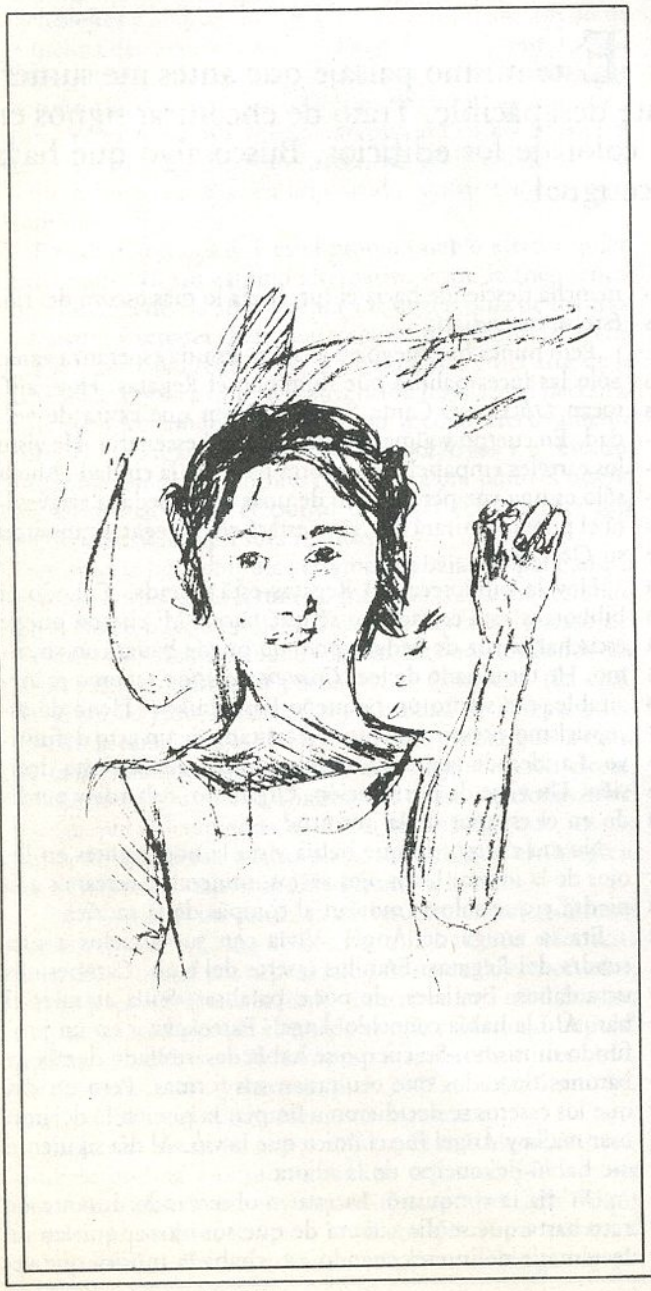
No era estupor lo que había visto la noche antes en los ojos de la idiota. Unos ojos vacíos, minerales, cercanos a la piedra y que sólo se movían al compás de la música.

Era la amiga de Ángel. Vivía con sus abuelos a una cuadra del Regatas. Eran los caseros del club. Campesinos ucranianos. Bestiales, de pocas palabras. Solía atender el bar. Ahí la había conocido Ángel. Parecía vivir en un profundo mutismo. Su cuerpo se había desarrollado detrás de batones floreados que ocultaban sus formas. Pero un día que los caseros se decidieron a limpiar la piscina la dejaron usar malla y Ángel fue el único que la vio. Al día siguiente me habló del cuerpo de la idiota.

Un día la conquistó. La estuvo observando durante un rato hasta que se dio cuenta de que sus ojos adquirían un leve matiz de interés cuando escuchaba la música que ve-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nía del Regatas. Entonces se acercó y le dijo: "¿Te gusta la música? ¿Querés que te traiga la música hasta acá? Si vos no podés ir al baile, yo te puedo traer la música hasta donde estás". Ella sonrió. Y ese mismo día Ángel le trajo el disco que era el que se escuchaba desde el club. De esa manera, cada vez que ella quería una música, Ángel se la llevaba. Dócilmente se fue posesionando de ese cuerpo. Al anochecer, cuando los viejos dormían, llegaba hasta el club. Había dos mesas de billar, y del mismo modo que durante la mayor parte del día Ángel se inclinaba ante ellas buscando el lujo de la carambola, se inclinó sobre la chica silbándole la música al oído porque pensaba que de esa manera podría aliviarle el dolor de la primera vez. Ella, sin embargo, permaneció ajena. Entonces Ángel se levantó y puso el disco bajito. El primero que le había regalado. En esas actividades se fue la primera noche.



Fue después de unos meses que Ángel pensó en invitarme a yacer con ella. Se le ocurrió que a Lidia le gustarían dos discos en vez de uno. Y entonces, cada vez que íbamos le llevábamos un disco cada uno. Para atenuar nuestro pudor de estar desnudos y jadeantes decidimos que mientras uno estaba con ella el otro jugaba al billar en la otra mesa. En esa penumbra, la primera noche, mi pulso tembló mientras esperaba mi turno. No encontraba la simetría necesaria para poder calcular el efecto acostumbrado. Cuando Ángel se acercó a la mesa, le pasé el taco y me encaminé hacia Lidia. Antes de que llegara hasta donde ella estaba empecé a escuchar las carambolas de Ángel. Por lo sonidos, calculaba las bandas. Ella estaba ahí y a lo lejos se oía la música del Regatas. Por un instante, eso pareció agitarla levemente como si de repente adquiriese vida y se apretase un momento contra mi cuerpo. Mientras, yo estaba ahí, tratando de olvidarme de la música, tratando de ignorar los silencios que se abrían cada vez que Ángel erraba una carambola. La noche anterior no había sido distinta a la primera vez.

Pensando en esas cosas fue que decidí viajar a Cañuelas. Ahí me esperaba el poeta Bernal, el bibliotecario del club. Era un seudónimo. Nunca había conocido su verdadero nombre. Él insistía en agregarle a mi talento musical una cultura literaria. A cada música le correspondía un pasaje de la literatura. En esas analogías se pasaba la vida. Me había traído su último cuento: "Navajas esquizofrénicas". Estaba frente al espejo afeitándose y las navajas se movían solas terminando por cortarle el cuello. De esa manera alegorizaba su drama cotidiano. Una escena que transcurría siempre en el baño. En el baño escribía sus poemas, escapando de una mujer y unos chicos que lo atormentaban.

También estaba el presidente del Regatas, que era el contador del Frigorífico. Antepasados ingleses en la pampa desierta. Un origen oscuro y un apellido, Roca, que se extendía como un muro ante ese mismo origen incierto. También estaba su mujer, una bailarina que dirigía el ballet del teatro Roca. Siempre detrás de Bernal que le presentaba artistas plásticos, pintores, poetas. Con ella solía conversar acerca de su vida en el campo. Yo nunca había vivido en el campo y me gustaba que me contara cómo pasaba sus días. Ella describía una naturaleza wagneriana, una épica grandiosa e inocente donde no había vacas ni caballos, ni crecientes ni sequías, sino un paisaje coral donde las estaciones se armonizaban en un equilibrio perfecto. Después de sus relatos quedaba purificado. Un paisaje que me arrancaba del desasosiego. Allí cada cosa ocupaba su lugar en un orden preestablecido, divino, difícil de alterar. Mientras miraba el paisaje que me llevaba hacia el sur, pensé nuevamente en el Regatas.

Cuando llegué a la estancia, hablaban de flores. Flores japonesas. Combinaciones exóticas. El arte de la hidroponia: se podían cultivar, combinar hasta la corrupción las formas más extrañas. La carne y el pétalo se alternaban en cruzas alambricadas donde el toro y la flor se confundían. La hidroponia sería el arte del futuro. Holanda y Japón estaban ahí para demostrarlo. Sin embargo, estábamos en un pueblito de la provincia de Buenos Aires. El contador nos lo recordaba, hablando del maíz que plantarían el próximo verano. Mientras miraba el cielo e invocaba a Dios.

Entre esas conversaciones se iba la mañana. Mientras Ro-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ca calculaba las cosechas, la cruza de caballos que intentaría el próximo año. Para la insolencia de mi juventud fue un duro golpe darme cuenta de que en realidad Roca era un hombre verdadero. Mientras que Bernal y Lucía eran fantasmas que se diluían en una conversación insípida en donde se pasaba de la obscenidad al chisme. Mientras tanto Roca podía hablar de un cuadro como si fuera un animal. Deteniéndose en ciertos detalles de la musculatura o del movimiento, reflexiones sobre la luz y la sombra que eran siempre metáforas de alguna cosecha perdida o floreciente y que, sin embargo, tenían una precisión deslumbrante.

La levedad de Lucía significaba para mí un ideal del arte. Líneas suaves, armónicas, una voz imperceptible pero firme, un rostro que solía ausentarse en algún recuerdo oscuro, tal vez en un adulterio insignificante que para ella representaba la pasión de su vida. Esa levedad que contrastaba con la carnalidad que adquiría en el recuerdo la muerte de su abuelo napolitano: en Brescia, entre árboles frutales, después de haber abandonado su silla vienesa cantando una ópera. Caminó hacia la arboleda y volvió a ser aquel hombre de su juventud, tarareando una vieja canción de burdel. Aquellos burdeles creados durante la guerra. Allí, donde entre los cuerpos de mujeres extranjeras se aprendían todas las lenguas. Palabras simples y elementales. Palabras de encuentro y despedida. Dicen que murió con el nombre de una prostituta en la boca.

Los peones empezaron a traer desde el asador la carne y las achuras. Un banquete rojo y humeante en medio del campo. Las vísceras al aire libre, aunque asadas, no dejaban de evocarme una íntima interioridad, no tan lejana como para dejar de pensar en comerlas. Estaban ahí, en las brasas ardientes ¿y cómo distinguirlas de las que formaban parte del animal que había visto pastar en el campo hacía apenas unas horas? Roca comía con la destreza y la costumbre de un hombre de campo. Lucía y Bernal trataban de disimular en una conversación espiritual su interés por las vísceras que dejaban una huella imperceptible, pero difícil de ocultar, en la comisura de sus labios. Aunque esa sensualidad era ajena para mí, ver a Bernal y a Lucía servilmente sometidos al placer de la carne me produjo cierta desazón.

Me dí cuenta de que el viaje a Cañueñas había resultado inútil. Sólo Roca y yo quedamos en la mesa tomando café. Lucía y Bernal paseaban en esa parte en que el pasto se empezaba a transformar en un parque. En medio del campo se escuchaba a Stravinsky. Restos de achuras seguían ardiendo en la parrilla, cada vez con menos fuego, lo que daba ánimo a los perros indolentes que tímidamente se acercaban cada vez más a ella. Uno se llevó una presa ante el asombro del otro que seguía esperando. Como si hablara para los demás y dando una orden, Roca dijo: "Para el asado de la noche hay que limpiar la parrilla".

En ese momento me decidí a volver a Buenos Aires. Me encontré dándole una disculpa a Roca y caminando hacia el futuro parte. Le dije a Bernal: "Me voy a Buenos Aires. Hay baile en el Regatas. Hoy canta Sedaka".

—No puedo creer que por escuchar a Sedaka se vuelva a Buenos Aires, me respondió Bernal. Un joven como usted pensando en esa música.

—Por eso mismo Bernal, porque soy joven.

¿Y en qué se va a volver a esta hora?, me pregunta Lucía, siempre detallista. Lo haré llevar con la Rural hasta la estación. Si se apura todavía puede alcanzar el tren de las cinco. Lo acompañaré hasta la estación. Bernal se quedará haciéndole compañía a mi marido.

Me despedí de Roca mientras esperaba la camioneta. Lucía dijo que ella misma conduciría. Marchábamos por un camino donde había que evitar aves y animales domésticos que se cruzaban.

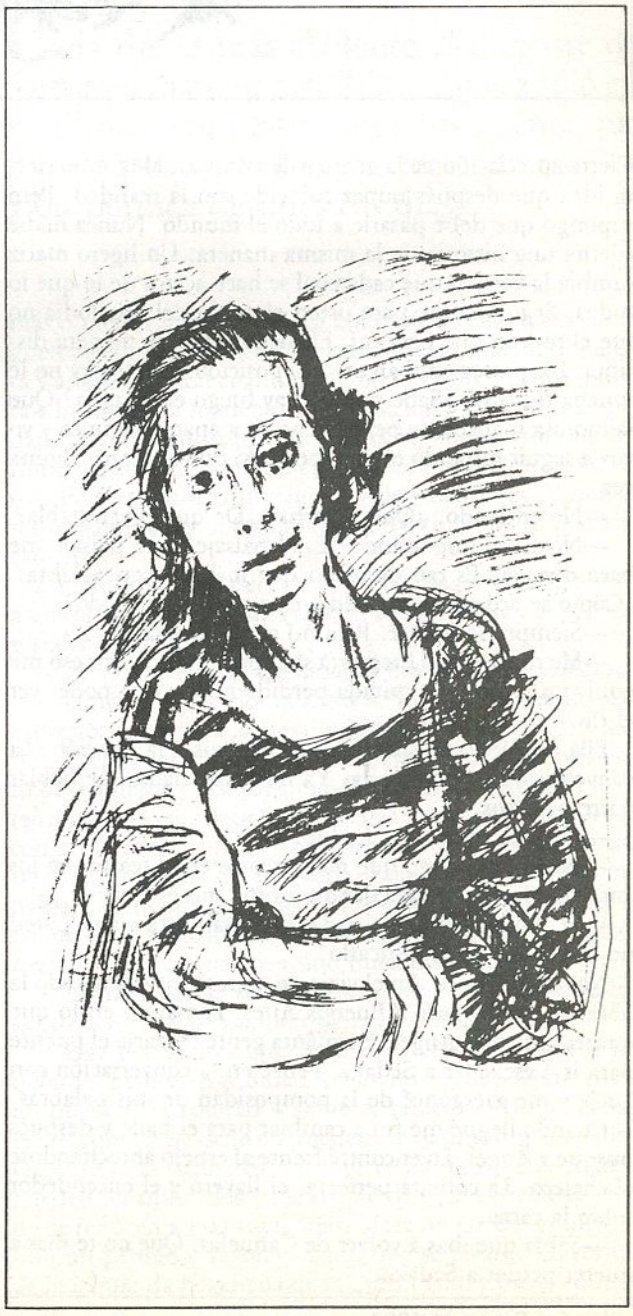
—¿Aquí todo lo que camina, se come? —le pregunté.

—Casi todo. Y lo que queda pertenece al paisaje.

—Me equivoqué con este viaje. Creí que encontraría la tranquilidad y me encontré otra vez con el desasosiego.

—No entiendo lo del desasosiego.

—No tiene importancia, siempre suelo equivocarme.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Cierta apreciación de la gente y de las cosas. Me formo cierta idea que después nunca coincide con la realidad. Pero supongo que debe pasarle a todo el mundo. Nunca nadie cuenta una historia de la misma manera. Un ligero matiz cambia la versión que cada cual se hace acerca de lo que lo rodea. Seguramente para usted el asado del mediodía no fue el mismo que para mí. El fuego ardió de manera distinta. Los perros estaban en otra posición. Stravinsky no le sonaba ridículo. ¿Sabe que no hay fuego en el agua? Que la morosa mancha de petróleo no va a aparecer nunca y yo voy a seguir mirando el río esperando que aparezca alguna vez.

—No entiendo. ¿Qué mancha? ¿De qué fuego habla?

—No tiene importancia. Es el paisaje. Este paisaje me hace divagar. Es tan desolado que lo lleno con palabras. ¿Cómo se acostumbró usted a este paisaje desolado?

—Siempre lo ignoré. Para mí son sólo relatos.

—Me dí cuenta. Usted está siempre ausente. Por eso me equivoqué. Con esa mirada perdida nunca va a poder ver el río.

Ella se quedó en silencio. Llegábamos a la estación. La conversación se terminaba. Ya no había nada que hablar entre nosotros.

—Prefiero estar solo, le dije.

—Bueno, supongo que nos veremos en el teatro, en los ensayos. Seguimos trabajando juntos ¿no es cierto?

—Sí. No ha cambiado nada. El paisaje está igual. Usted no fue capaz de modificarlo.

Nos despedimos. En el viaje de regreso iba calculando la hora en que llegaría a Buenos Aires. Pensando en lo que estaría haciendo Ángel. En cuánta gente cruzaría el puente para ir a escuchar a Sedaka. Pensé en la conversación con Lucía y me avergoncé de la pomposidad de mis palabras.

Cuando llegué me fui a cambiar para el baile y después busqué a Ángel. Lo encontré frente al espejo abrochándose el chaleco. La corbata perfecta, el llavero y el encendedor sobre la cama.

—Sabía que ibas a volver de Cañuelas. Que no te ibas a querer perder a Sedaka.

Tenía razón y empezamos a caminar hacia el baile. Atravesamos el puente. Las sombras de las antorchas se han apagado en el río. Por primera vez me animo a preguntarle lo que me intrigó durante tanto tiempo: ¿por qué le pusieron Regatas a un lugar donde nunca hubo ni yates ni veleros? Ángel no me responde. Sólo dice: "Vamos a jugar un rato al billar antes del baile".

Sé que eso significa visitar a Lidia. Yo no estoy entusiasmado pero igual lo acompaño. Mientras él se inclina sobre el cuerpo de Lidia en la mesa de billar, yo, en la otra, busco en la banda el ángulo preciso, la simetría exacta. Miro la hora. Falta un rato para que Sedaka comience su actuación. Las dos bolas blancas y la roja parecen piedras preciosas deslizándose por una suave pradera. Vuelvo a pensar en Lucía. En realidad, mirándolas bien las piezas muestran el desgaste de los años. ¿Cuántas partidas se habrán jugado con ellas? ¿De cuántas conversaciones y silencios habrán sido testigos?

Angel se acerca a la mesa y me pregunta si voy con Lidia. Le digo que no, que no tengo ganas. El viaje me ha cansado. No insiste pero vuelve a la otra mesa. Cuando regresa le pregunto qué fue a hacer. A avisarle a Lidia. Ella está acostumbrada a que seamos dos. Se hubiese podido quedar esperando toda la noche.

Me lo quedo mirando. Se empiezan a oír los primeros compases de *Oh Carol*. Todavía es un disco. Pienso en el nombre del Regatas. En si Lidia escuchará la música. Me acerco a la mesa de billar para tirar una carambola. Algo me detiene. Arrojo las bolas con las manos. Combino los colores. El marfil y la sangre. Busco el punto negro en ese blanco que se ha vuelto amarillento. Entonces le pregunto a Ángel: "¿Te parece que de verdad son de marfil?"

Ángel me mira y no me contesta. *Oh Carol* está llegando al final. Veo cómo camina hacia donde están colocados los tacos y elige uno. Bajo la luz vacilante, sus manos son dos manchas blancas, fantasmales. Oigo cómo en la calle la gente camina hacia el Regatas. Risas de mujer. Seguramente Sedaka ya está en el club. Entonces comenzamos una partida de billar.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

CATHERINE DAVID

IZQUIERDA Y DERECHA: ¿TÉRMINOS INTERCAMBIABLES?

ENTREVISTA A EDGAR MORIN

Cada día es más evidente el desgaste de las nociones políticas que hasta hace poco se consideraban inamovibles. Tal vez sólo en Latinoamérica se siguen venerando los mitos políticos erigidos en los años sesenta que la realidad ha desmentido. Edgar Morin expone aquí muchos de los temas tratados y discutidos en *Vuelta,* necesarios en la reflexión política de nuestros días.

—Recientemente declaró usted a un periódico de derecha que "todavía" se consideraba de izquierda. ¿Por qué "todavía"?

—Es una forma más bien torpe de expresar con una sola palabra tanto mi adhesión como mi reticencia... me explicaré: para mí la palabra "izquierda" es un adjetivo y no un sustantivo. No soy de las personas que hablan de la izquierda como si se tratara de una realidad en sí misma, en donde el Partido Socialista y comunista fueran sus emanaciones y sus portavoces, lo que los convertiría en sus depositarios, propietarios y verificadores. La izquierda es una noción relativa. Basta con que el paisaje político cambie para que la derecha y la izquierda señalen realidades diferentes. Existen derivaciones históricas: el partido radical, por ejemplo, se fue de la izquierda al centro. Existen también mutaciones, como las que transformaron al comunismo revolucionario en sistema totalitario; y tanto las palabras de la derecha como las de la izquierda son inservibles para designar a ese sistema.

Izquierda es igualmente una noción insuficiente en relación a palabras como revolución, socialismo o democracia. Ser revolucionario puede significar que uno se sitúa a la izquierda pero significa mucho más. La palabra "socialismo" tiene más implicaciones que la palabra izquierda. La oposición derecha-izquierda en algunos países como el nuestro se sitúa en el seno de la democracia, pero no debe ocultarnos la oposición fundamental que, en caso de peligro, se convierte en la más importante y urgente: la oposición democracia-dictadura y, principalmente, democracia-totalitarismo.

Sería tonto encerrar al mundo en la alternativa izquierda-derecha, ya que esta oposición sólo es pertinente en condiciones y límites precisos, que son políticos ideológicos. Es necesario entender que esta oposición puede ser más ò menos intensa. Así, lo eran mucho más antes de la guerra cuando la derecha era reaccionaria, hipernacionalista y antisemita. En cuanto la derecha se volvió evolucionista y la izquierda moderada, la oposición perdió su radicalidad. En resumen, izquierda y derecha no son atributos definitivos, evidentes, invulnerables, intemporales, metafísicos. Pueden sufrir corrupciones y degradaciones. Y deben ser reexaminados, reformulados y reestructurados periódicamente.

En lo que a mí respecta no puedo llamar "la izquierda" a un conjunto que agrupa al partido comunista y al partido socialista...

—¿Y entonces qué opina de la Unión de la Izquierda?

—Jamás he podido incorporar a mi vocabulario esa expresión que para mí es portadora de demasiadas ilusiones, engaños y artimañas. Precisamente porque me siento de izquierda y porque tomo la idea de izquierda en serio (aunque esta sea relativa), rechazo la Unión de la Izquierda conservando mi simpatía por el partido socialista. No soy un "desilusionado del socialismo" posterior a 1981. Ya me había desilusionado tanto la ideología lamentable de la Unión de la Izquieda de 1973 a 1981 y su carencia intelectual que después no tuve sino buenas sorpresas.

—Limita usted la noción de izquierda a la esfera política, pero existen pensadores de izquierda...

—Hay pensadores que se sitúan políticamente a la izquierda, pero si en realidad son grandes, sus pensamientos no pueden ser colocados sobre el tablero político. Tanto Hegel como Nietzsche no pueden ser clasificados, sino tontamente, a la izquierda o a la derecha. Sus pensamientos pueden ser utilizados en la izquierda o en la derecha pero no se reducen a esas categorías. Marx no era de izquierda, sino un pensador revolucionario que se levantó en contra de la izquierda hegeliana de la que él salió y pienso que la

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

corriente marxista actualmente dominante se volvió reaccionaria.

¿Darwin era de izquierda o de derecha? Su teoría ha alimentado corrientes antitéticas: 1) El darwinismo social, que justifica la eliminación de los débiles por fuertes; 2) El pensamiento de Marx, que encontró la justificación del papel motor del conflicto en la evolución; 3) El pensamiento libertario de Kropotkin, que justificó la ayuda mutua como factor de selección natural por lo tanto de sobrevivencia.

—Para usted, la izquierda se ha convertido en una noción superficial, casi insignificante...

—Dije que era significativa pero en condiciones y límites pertinentes que deben ser reconocidos. Debo añadir que la noción de izquierda contiene algo más; la idea del socialismo como proyecto de una profunda transformación social. Sin embargo es indispensable extenderse sobre el sentido de la palabra socialismo.

Para mí el socialismo es un mito —y no existe nada peyorativo en este término porque pienso que no se puede prescindir de los mitos incluso para concebir la realidad. Se trata de un mito que materializa las profundas aspiraciones contemporáneas de más libertad y de una nueva comunidad. Fueron los pensadores autodidactas y críticos del siglo XIX los que expresaron esas aspiraciones; pienso evidentemente en Fourier, Proudhon, Bakounine, Leroux, Marx. La aspiración a la libertad hizo que se denunciara todo lo que implicaba la explotación y la dominación incluyendo al estado (no olvidemos que Marx anhelaba la "supresión del estado"). La aspiración a una nueva comunidad se extendió a toda la especie humana en la idea de la Internacional.

Esas aspiraciones siguen siendo mías. Intento pensar, con una conciencia metanacional y, aunque sea difícil, con una conciencia metaoccidental: trato de no olvidar que la humanidad es una en su diversidad; sabiendo además que es necesario respetar esa diversidad. También sé que esas dos aspiraciones complementarias pueden volverse antagónicas. Desde el siglo XIX hubo un divorcio entre socialismo libertario y socialismo estatal, hubo después otro entre socialismo autoritario y socialismo democrático, hasta llegar a la metamorfosis del bolchevismo en totalitarismo, donde la palabra "socialismo" se convirtió en camuflaje.

Si ser socialista significa sentir esas primeras aspiraciones, entonces soy socialista; si significa reconocer a la Unión Soviética como socialista, entonces soy antisocialista. Si existe contradicción entre socialismo y democracia, escojo la democracia. Si el socialismo es ampliación y profundización de la democracia entonces estoy por el socialismo democrático. Para emplear la jerga del antiguo bolchevismo soy y siempre he sido un "derechista de izquierda", derechista por lo que toca a la tolerancia y al gusto por la libertad, izquierdista por la creencia en que es posible una gran transformación.

Si incluimos en la noción de izquierda la idea de que la sociedad puede y debe ser profundamente transformada tocamos a fondo la oposición izquierda-derecha. Soy de izquierda "todavía" porque estoy convencido de que nuestra organización social es aún bárbara. Creo que existe una posibilidad de mejoramiento y de transformación profunda en las relaciones humanas, tanto en el nivel de la humanidad en su conjunto como en el nivel de las dominaciones y explotaciones de los imperios, de las clases, de los Estados y tanto en las relaciones entre individuos como en la de uno consigo mismo. Creo que todos nosotros, sociedades e individuos de países supuestamente desarrollados estamos en un estado de subdesarrollo mental, intelectual, afectivo, social...

—¿Piensa que aún es posible cambiar al mundo, al hombre y a la vida?

—Cambiar las relaciones entre los hombres y el estado del mundo, sí. Pero es necesario romper con el mito de la Salvación terrestre y el del Progreso automático. Es preciso liberar a la esperanza política del mesianismo apocalíptico que se introdujo en el marxismo junto con el mito de un proletariado portador de la solución a los problemas de la historia humana. En este siglo nos hemos dado cuenta de que la realización de la felicidad en la tierra dentro del "paraíso socialista" lleva consigo mentira y desgracia. No le pidamos a la política que exorcise la angustia humana. No le corresponde a la fe política encargarse de la salvación religiosa.

Debemos romper también con el mito del progreso triunfalista, determinado por las "leyes" de la historia o producido automáticamente por el desarrollo de las ciencias y las técnicas. Ese desarrollo es ambivalente. La historia conoce bifurcaciones aleatorias. Muchos progresos pueden determinar regresiones y viceversa.

—En resumidas cuentas, usted condena el optimismo.

—Condeno la euforia. Desde el punto de vista de las probabilidades, se debería ser pesimista ya que todos los procesos actuales conducen hacia las regresiones o a las catástrofes. ¿Pero, qué es una probabilidad?

Es la inducción del futuro a partir del análisis de los procesos en curso. Así, era probable que los persas ganaran la batalla de Salamina o que el culto a la Mitra triunfara en el Imperio romano sobre la pequeña secta judeocristiana. El cálculo de las probabilidades no toma en cuenta los azares deisivos, los acontecimientos inesperados, el surgimiento de lo nuevo y, más importante aún, la capacidad de creación y de metamorfosis. ¿Acaso pudo haber previsto un observador perspicaz de hace diez mil años, cuando la humanidad estaba constituida por pequeñas comunidades de cazadores y de recolectores, la aparición de sociedades estatales, agrarias y urbanas con cientos de miles, y más adelante, de millones de miembros?

No se pueden concebir las metamorfosis antes de que se lleven a cabo. Se puede, a veces, soñar o presentirlas. Hoy en día sentimos la necesidad de una transformación formidable a escala de la humanidad —diría de una *revolución,* si la palabra no se hubiera vuelto tan sucia y tan reaccionaria— pero no sabemos cómo lograrla. Los medios que se han propuesto hasta ahora: el amor al prójimo, la educación, la expropiación de los explotadores, han demostrado ser insuficientes y se han vuelto, con frecuencia, en sentido contrario. Mi esperanza se funda en un hecho: lo que ha sucedido de importancia en la historia ha sido imprevisible antes de que sucediera. Por lo tanto, la única forma saludable de ser optimista actualmente es romper con la euforia dañina del progreso y tener esperanza en lo imprevisible.

—¿Cree usted en un movimiento de deslizamiento planetario hacia la derecha?

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

—La palabra "derecha" no cubre sino parcialmente dos tipos de fenómenos que se desarrollan en la actualidad. El primero es un movimiento "fundamentalista". En los años sesenta advertí el desarrollo de un neoarcaísmo. En el sentido en el cual la palabra *arkhé* significa fundamento, principio, origen, y diagnostiqué la búsqueda de un retorno a los orígenes tanto en la vida privada como en los movimientos neorregionalistas de Europa y el Occidente. Hoy, por todos lados, de forma original y específica según las sociedades y los lugares, existe una búsqueda de los orígenes perdidos o en vía de extinción, para luchar, en contra del escepticismo y del nihilismo y en contra de la pérdida de identidad que suscitan la homogenización y el anonimato de la civilización técnica e industrial.

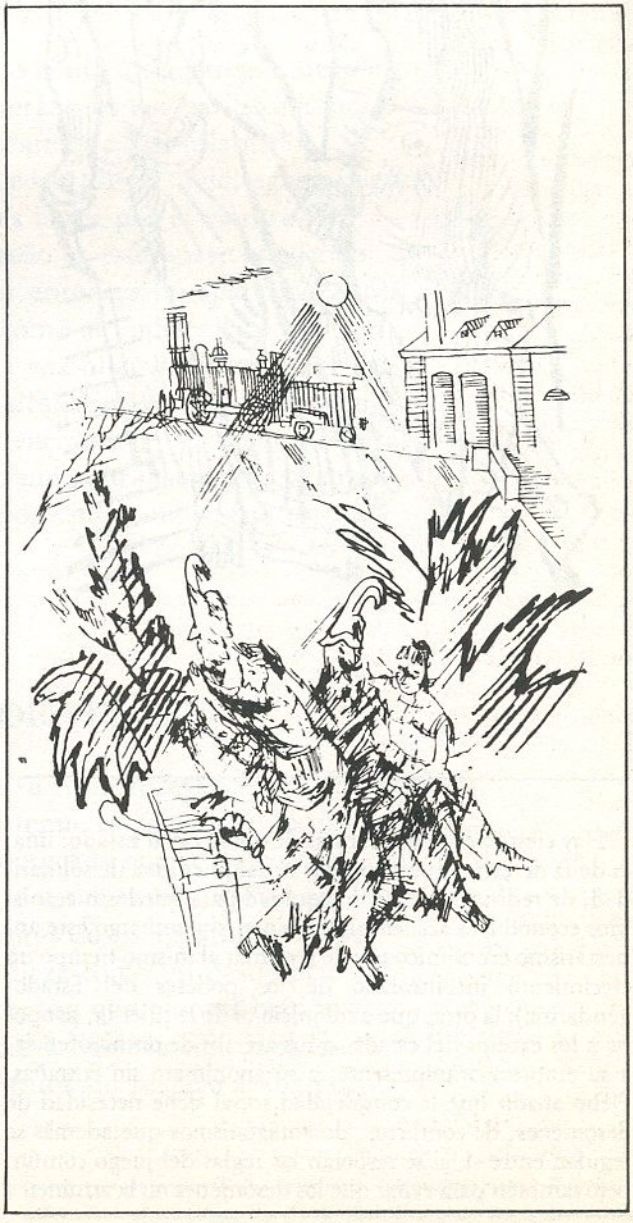
Hemos observado, en las comarcas de la vieja y gran civilización islámica, cómo ese movimiento fundamentalista ha tomado la forma del integrismo, y en este caso el Irán de Khomeini no sólo debe aterrorizarnos sino instruirnos. con frecuencia, aunque no necesariamente, el fundamentalismo moldea al nacionalismo o produce nuevos nacionalismos. Pero es necesario entender hasta qué punto se trata de movimientos profundos en contra de la pérdida de sustancia, de seguridad, de identidad. Lo interesante es que en los Estados Unidos el reaganismo constituye más que un movimiento de balanza un fundamentalismo a la americana, es decir, una nueva adhesión entusiasta a los mitos fundadores de la identidad americana y a los valores específicos de ese país, incluyendo, sobre todo, la exaltación de la libre empresa.

—¿Entonces por qué existe tanto interés por el liberalismo en Francia?

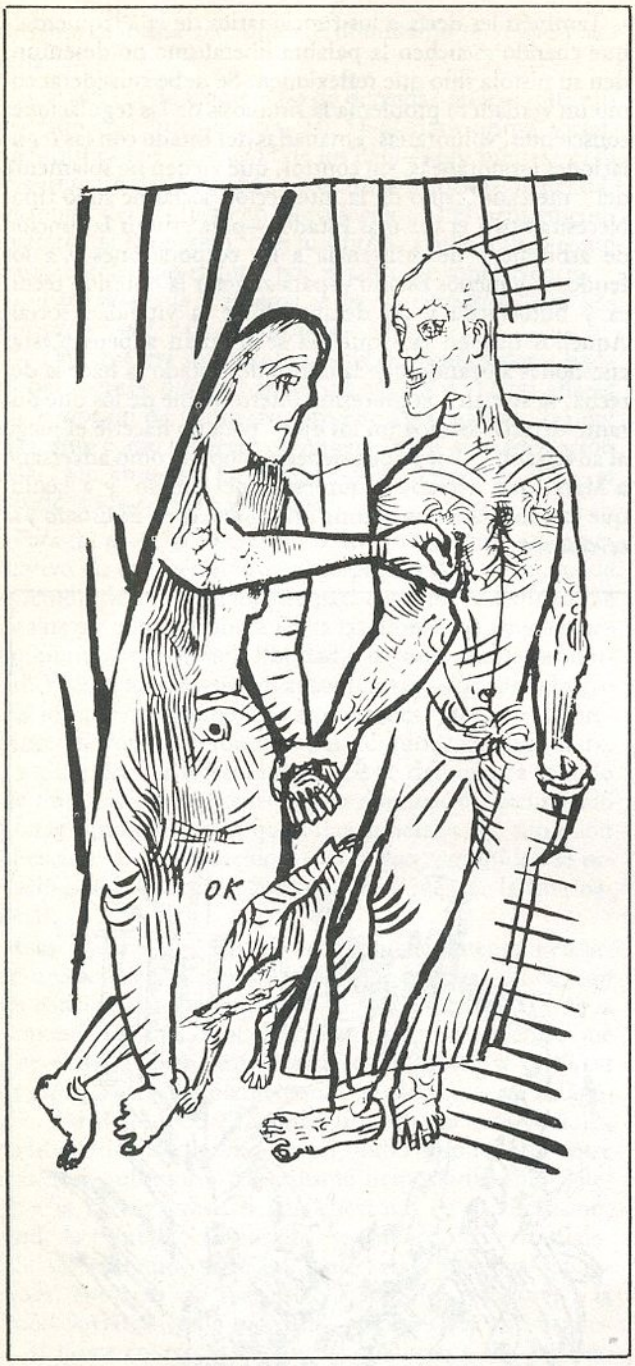
—La reciente difusión del mensaje neoliberal americano no se ha llevado a cabo solamente por el éxito actual de la economía americana sobre la recesión y el desempleo. Corresponde a otro tipo de problema real de nuestras sociedades en Europa occidental, donde se plantea conjuntamente el problema de los antídotos contra la burocratización técnica de los Estados y el de la anemia del Estado benefactor. En lo que a nosotros concierne no debemos olvidar que la tradición libertaria es de izquierda y que en el neoliberalismo americano existe un compoente "libertario", un brote metamórfico de las aspiraciones libertarias de la contracultura de los años sesenta. Tampoco debemos ignorar las brutalidades y cargas burocráticas que pesan sobre los ciudadanos, y más aún sobre los no ciudadanos que son los inmigrantes; además de los estragos que causa el cretinismo, tecnocrático en la vida social. Aquellos que jamás han esperado frente a nuestras ventanillas de la Seguridad social, de la prefectura de policía, del correo; aquellos que renuevan su tarjeta de identidad gracias a una llamada telefónica con recomendación, no conocen las lágrimas, los sufrimientos y las desgracias que provoca la burocracia francesa sobre cientos de miles de seres desarmados.

Por otra parte, la experiencia de la Unión Soviética nos ha demostrado que la planificación generalizada del Estado no representa un progreso en la administración consciente de la sociedad por sí misma, sino la omnipotencia de la *Nomeklatura* y la coacción arbitraria sobre una economía que no encuentra oxígeno más que en el mercado negro y en la astucia.

También les decía a los funcionarios de la "izquierda" que cuando escuchen la palabra liberalismo no desenfunden su pistola sino que reflexionen. Se debe considerar como un verdadero problema la simbiosis de las regulaciones conscientes, voluntarias, emanadas del Estado con las regulaciones espontáneas, sin control, que vienen no solamente del "mercado" sino de la interacción social de todo tipo. Necesitamos a la vez más Estado —para asumir la función de arbitraje y de resistencia a las corporaciones y a los feudos— y menos Estado —para aligerar la opresión técnica y burocrática y así desanquilosar la vitalidad social. Aquellos que en la izquierda se rehúsan a pensar estas cuestiones alegando que la crítica del Estado la hace la derecha, se suman a la procesión interminable de los que durante décadas se taparon los ojos "para no hacerle el juego al adversario". Por lo que debería adoptar como adversario a Marx, que deseaba la supresión del Estado, y a Lenin, que lo anunciaba con alguna imprudencia en *El Estado y la revolución*.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar



Hay ciertamente dos formas de oponerse al Estado: una, la de la derecha, que se opone a cualquier idea de solidaridad, de redistribución y de equidad para que los mecanismos económicos actúen plenamente (sin embargo este antiestatismo económico puede reclamar al mismo tiempo un crecimiento incontrolado de los poderes del Estado-gendarme); la otra, que a mi juicio es de izquierda, se opone a los excesos del estado, a sus accesos de omnipotencia, a su empresa omnipresente, a su anonimato sin entrañas. Debo añadir que la complejidad social tiene necesidad de desórdenes, de conflictos, de antagonismos que además se regulan entre sí, si se respetan las reglas del juego común: pero también para evitar que los desórdenes no la arruinen y que los antagonismos no se vuelvan crueles, despiadados y bestiales, la complejidad social tiene necesidad de una gran solidaridad, así como de un vivo sentimiento comunitario.

—¿Crée usted en las virtudes de la crisis?

—Creo en sus vicios y en sus virtudes. Tienen el mismo origen: la desestabilización que ocasiona una crisis puede suscitar ya sea una regresión o un avance. La crisis puede cuestionar los viejos esquemas y modelos, incitar a la invención, favorecer nuevas ideas. Puede también hacer retroceder a la inteligencia, favorecer la inmolación de chivos expiatorios y empujarnos a creer en las soluciones milagrosas.

Pienso que debemos reflexionar sobre la complejidad de nuestra crisis. esta no es sólo una recesión banal sino una crisis multidimensional: está ligada a las enormes transformaciones del tejido social, con el desarrollo de la informática que más que una nueva tecnología es la cerebralización artificial de la sociedad. La crisis es inseparable no sólo del desequilibrio monetario entre los Estados Unidos y los otros países, y del desequilibrio económico entre países ricos y pobres, sino de todas las convulsiones políticas, militares, étnicas, religiosas que sacuden a este planeta en agonía. No olvidemos que la crisis es parte de la guerra del Medio Oriente y que nos llegó a través del encarecimiento del petróleo. Por lo tanto debemos pensar, más allá de lo inmediato y a una escala mucho mayor sobre problemas urgentes como los que impone la modernización.

—¿No es aterrador saber que la crisis de 1929 se solucionó con la Segunda Guerra Mundial?

—No sabemos cómo llegará la solución y si habrá alguna. Sin embargo, en Europa, existe una diferencia extraordinaria en relación con la crisis de los años treinta. Aquella había fermentado inmensas esperanzas y furores: avivó las dos mitologías de la Salvación política, la nacionalsocialista y la socialista nacional (URSS). Nosotros entramos en la crisis de 1973, al mismo tiempo que retrocedían como nunca los mesianismos y los mitos de la salvación política. Los mitos fascistas ya se habían desintegrado bajo el desmoronamiento de la Alemania nazi en 1945 y no se les volvió a permitir otro gran renacimiento. Después, con el informe de Kruchev se comenzó a autodestruir la mitología de la URSS, endureciéndose lentamente hasta 1973.

Entre 1973 y 1975 ya no podíamos desconocer, definitivamente, lo que es el Gulag y la Nomenklatura. Al mismo tiempo que con Lin Piao y la "banda de los cuatro" se autodestruye el mito chino, los mitos de Vietnam, Camboya y Cuba se autodeshonran a su manera.

Los últimos sueños del 68 se dispersan. Desaparece la Gran esperanza y en el mercado ideológico desaparece también la Promesa de Salvación. Sólo queda basura.

Es evidente que estamos en un momento de transición. espero que no volvamos a enfrentarnos con la alternativa libertad-servidumbre, o democracia-totalitarismo aunque esté presente de manera implícita en la situación europea. todo aquello que logre aumentar nuestra debilidad y reforzar al nuevo imperio la actualizará. De la misma manera, la alternativa vida-muerte pesa sobre nuestras cabezas y puede realizarse si se juega en Europa un poker termonuclear. Sin embargo, lo probable no es siempre seguro. Aún veremos cosas sorprendentes y tendremos que esperar lo que venga de lo inesperado.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Tomas Segovia

Tres poemas del verano

SANGRE DEL VERANO

*L*as mujeres, ah, arrastran el verano como un palanquín despótico de vastas ascuas desvencijadas. El verano con su caricia incauta les atenaza el rostro, les levanta rudamente los inflamados pómulos, los ojos empujados no pueden liberarse del agua ardiente que se mueve en ellos. El verano les busca por el vientre el tenebroso cuajo de su sangre, su sueño es estancarse anegando ese nido. El hombre tiene que saber entonces no apartar la sorda mano de aquella fiebre tiranizada, como si pudiera la pobre flexibilidad de sus muñecas por una vez hilar los temblores lunáticos. Entre los dos tienen que deshacer el abrazo aferrado del verano, arrancarlo de la sangre encharcada del fondo hembra del mundo, donde quiere pesar anclando para siempre el tiempo allí; entre los dos echarlo a andar por esos mundos con torpes pasos de hombre.

TRABAJOS DE VERANO

*E*l verano ensancha enormemente su copa enceguecedora de aclamada barbarie en cuyo fondo negrea una tenue carbonilla de locura. La gran luz corpulenta, sorda boa obcecada que se ha comido el mundo, digiere con extravío, se le van a ratos los ojos en esa terquedad trastornada de un proceloso procesamiento. Esa resaca diluida en su fuerza nos desplaza como un peso hacia un desesperado borde del esplendor, hay que plantar bien el pie y de pronto la piedra es una nueva ligereza contra el lento irse a pique. Tanta devoradora blancura sin respiro acaba por

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

invertir nuestra vista del mundo: flota la pesada tierra, vuelan las madrigueras de sombra liberada, en la aridez opaca se aclara el ofuscamiento. Y la piedra en su inesperada ligereza revela el alma risueña de su envés, su destino súbitamente indudable de claro fondo acuático y origen de aguas vivas.

La estación más difícil de domar es el verano irreprochable, hay que traerlo a casa como un noble animal poderoso después de haber vencido juntos la demencia.

RECUENTO

Como el unánime verano aquí las horas me rodean. Soy su antiguo pastor detenido a esperarlas, en postura de callado rompeolas, bañado por la espuma en que siguen llegando. Protegido de las brasas del azul, que eternamente esterilizan la cama del mañana, pues aquel que se vuelve a mirar su rebaño está siempre al amparo de una grave enramada. Paciencia, pastor de días, no vayas a querer nunca llamarte capitán.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

TOMAS M. SIMPSON

CUANDO MARX SE IDENTIFICA CON LA HISTORIA

REFLEXIONES SOBRE EL FIN Y LOS MEDIOS

Los moralistas quieren, ante todo, que la Historia los deje en paz; [que los deje en paz] con sus libritos, sus revistitas, sus suscriptores, el sentido común y las normas morales.

TROTSKY

1. Lo uno y lo múltiple: los diferentes Marx

Borges dijo alguna vez que "un hombre es muchos hombres". Esta condición plural vale también para un hombre llamado Carlos Marx, ese gran pensador del siglo XIX que, más que ningún otro, ejerció sobre la humanidad una influencia "directa, deliberada y profunda". Hay, en efecto, diversos Marx que fundamentan teorías y creencias incompatibles entre sí, y que constituyen el origen proteico de los diversos "marxismos" del siglo XX. En estas notas me referiré a sólo uno de ellos: al Marx que, según la feliz expresión de Maximilien Rubel, "sucumbió a la tentación de la filosofía de la historia";[2] al que representa también, de acuerdo con la tipología de Karl Popper, "la forma más pura, desarrollada y peligrosa del historicismo".[3]

En términos generales, y en el sentido en que Popper usa esta idea, el historicismo no es otra cosa que la precaria doctrina del Destino histórico ineluctable. De una manera que puede resultar apropiadamente irónica, Popper ilustra esta doctrina con el mito del pueblo elegido, que podemos resumir en tres puntos:

a) existe *un plan de la Historia,* establecido por Dios;
b) existe *un ejecutor del plan,* que es el pueblo elegido; y
c) existen *los conocedores del plan,* que son los profetas.

Importa agregar que la acción de los ejecutores es parte del plan divino y nadie puede escapar a él. Como en la tragedia de Edipo, no hay astucias posibles para el hombre; y hasta la mera *casualidad,* como dijo alguien, "es la más empeñosa jugada del Destino".

La formulación de Marx reemplaza el plan divino por un mecanismo causal específico (los cambios en la tecnología productiva) que determina el devenir histórico y la voluntad de sus ejecutores; el pueblo elegido es aquí el proletariado, y Marx es su profeta. En Marx el culto de la historia se asocia de manera compleja con varios elementos, que integran una combinación explosiva y singular, como veremos en el curso de estas notas.

Dijimos ya que un hombre es muchos hombres; y es fácil identificar al Marx antihistoricista, que afirmó en una frase rotunda:

> "La historia no hace nada [...] Antes bien, es el hombre, el hombre real y viviente, quien actúa y lucha [...] No es la 'historia' la que se sirve del hombre como instrumento para realizar sus objetivos, *como si ella misma fuera una persona.* La historia es sólo la acción de los hombres que persiguen sus fines".[4]

Soy, pues, consciente de que realizo ahora una elección entre los Marx diversos y contrastantes que puede exhibir el marxólogo puntilloso, quien trata quizá de sepultar la mirada intolerable del Marx historicista bajo una abrumadora acumulación de textos, cartas y testimonios, todos reveladores de la existencia indubitable de un Marx que rechazó con brillo y agudeza la personificación de la historia. Desgraciadamente no es éste el Marx que dejó una marca profunda en las pasiones y agonías de nuestro siglo. Por eso hablamos ahora del Marx "historicista", empleando este adjetivo como un rótulo servicial para un conjunto de ideas y actitudes asociadas *de hecho* con el historicismo popperiano en sentido estricto, conjunto que constituye la fuente de una tradición infortunada en el pensamiento político occidental.

El Marx historicista es un hombre que, impulsado quizá por sus emociones y su formidable *pathos* verbal, trató a veces a la historia "como si fuera una persona" y la sacrali-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

zó como demiurgo del destino irrevocable de los hombres y los pueblos. Este Marx creía ser el conocedor privilegiado de los designios secretos de la historia y profesaba una peculiar indiferencia hacia los *medios* atroces que atribuía el Gran demiurgo, porque creía en la bondad iontrínseca de sus fines. Como conocedor privilegiado *se identificó con la Historia* y cayó, ingloriosamente seducido, en la exaltación romántica de la violencia, justificando así hechos históricos que no pueden resistir la evaluación moral. La *Miseria de la filosofía* termina nada menos que con esta frase de George Sand: "El combate o la muerte, la lucha sangrienta o la nada". A este grito de guerra llamó Marx "la última palabra de la ciencia social".[5] Es cierto que tal apelación a la violencia no es compatible con el historicismo puro, pero esta cuestión está más allá de nuestro tema.

Es también Karl Popper, paradójicamente, quien habla del marxismo como de un "movimiento verdaderamente humanitarista" y de Marx como "uno de los luchadores universales [...] contra la hipocresía y el fariseísmo" (*ibid.*, vol. 2, p. 82), apasionado heredero de una tradición ética que va de Sócrates a Kant.

Esta paradoja es sólo el reflejo de una contradicción inmanente a la obra del propio Marx: *El capital* posee sin duda una sobrecogedora textura de tragedia, donde no falta el coro de entonación patética, y allí las Leyes de la Historia ocupan el lugar de los dioses y el Destino. La impiadosa red atrapa por igual "al amo y al esclavo", al capitalista y al trabajador, envolviéndolos en el drama compartido del hombre prisionero, alienado de sus genuinas potencialidades humanas.[6]

Es importante comprender que no existe un Marx *esencial* identificable con "el verdadero Marx", en contraste con los Marx puramente "accidentales". Existen a lo sumo reconstrucciones diferentes, con diversos grados de coherencia, plausibilidad y apoyo documental. El Marx de quien nos ocuparemos ahora no merece, en mi opinión, el sitial privilegiado que Popper le asigna en la jerarquía moral. Sin embargo, aunque Marx (este Marx) constituye el blanco visible de estas notas, lo que realmente importa es cierta tradición de pensamiento asociada con su nombre.

2. La India en la picota

El 25 de junio de 1853 apareció en el *New York Daily Tribune (NYDT)* un artículo titulado "La dominación británica en la India", donde leemos lo siguiente:

> "¿Puede la humanidad realizar su destino sin una revolución radical del estado social asiático? Si esta revolución es necesaria, entonces Inglaterra, *cualesquiera que hayan sido sus crímenes* al desencadenarla, no fue sino *el instrumento inconsciente de la historia*".[7]

Quien hace la pregunta es Carlos Marx. También es Carlos Marx el que responde. Y es con referencia a este texto que dice Maximilien Rubel: "Aquí nuestro autor sucumbe una vez más a la tentación de la filosofía de la historia".

De acuerdo con una interpretación literal, pero plausible, Marx afirma o presupone que *existe un Destino de la humanidad* y que para cumplir ese Destino la Historia hace uso de los colonialistas ingleses; por lo tanto, existe también Su Majestad la Historia, la que en su actividad autónoma se sirve de los hombres (¡exactamente "como si fuese una persona"!). Marx no dice que Inglaterra es un instrumento de los colonialistas ingleses sino de la historia misma, historia que parece ser ahora mucho más que "la actividad de los hombres que persiguen sus fines", según la fórmula ya remota de *La Sagrada Familia*. La actividad de los hombres es ahora un mero instrumento del Destino histórico, ignorado totalmente por ellos pero aprobado por el profeta.

A diferencia de Marx, los colonizadores no saben que de la expansión del modo capitalista de producción emergerá inevitablemente el socialismo. Este es el objetivo de la historia misma, sustantivada y personificada por Marx —una historia cuya reificación "el otro Marx" había criticado con eficaz ironía.

Mientras la historia persigue, sin embargo, sus objetivos, "la miseria ocasionada por la intervención británica [...] es infinitamente superior —dice Marx— a todas las calamidades experimentadas hasta ahora por el país" (*loc. cit.*, p. 25); y las tradicionales comunidades hindúes, condenadas a desaparecer, se hallan "sumidas en un mar de dolor" (*ibid.*). Claro que no por ello Marx deja de mostrar su desdén por "esa vida sin dignidad, estática y vegetativa" que llevan los hindúes, una vida "desprovista de toda iniciativa histórica" (p. 29).

Pero falta todavía un detalle, en cierto sentido aún más interesante. Sabemos que Marx era un devoto de la poesía, un extraordinario "memorista" de Shakespeare, un hombre fascinado por el lenguaje, sobre el cual poseía un dominio indiscutible, dominio que es uno de los secretos de su prodigioso poder de persuasión. No podían faltar, pues, el verso y la poesía en su descripción de la hecatombe de la sociedad hindú. El texto del *NYDT* que citamos al comienzo, continúa con una digresión que da a las Musas la intervención debida:

> "En tal caso [es decir: 'si la humanidad...', etc.], por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, *desde el punto de vista histórico (sic) tenemos pleno derecho (sic)* a exclamar con Goethe:
>
> ¿Quién lamenta los estragos
> si los frutos son placeres?
> ¿No aplastó a miles de seres
> Tamerlán en su reinado?"
>
> (*Ibid;* la bastardilla me pertenece.)

Así termina, con un final de ópera bufa, el artículo "La dominación británica en la India". Obsérvese que Marx se regocija "desde el punto de vista histórico", muy a pesar de sus presuntos "sentimientos personales". ¡Es la Historia, no él, quien exige el sacrificio! Marx se limita a comprender y aprobar porque "conoce" el final feliz del espectáculo, en el brumoso decurso de los tiempos. Es esta certidumbre la que al parecer le da "pleno derecho" a pasar por alto "los estragos" que padecerá una sucesión no calculable de generaciones. Pero ¿acaso Tamerlán era un santo? Claro que no, Carlos Federico Marx. Pero entonces, Marx, entonces, ¿qué?

3. La balanza increíble

Podría darse a las frases de Marx una interpretación cari-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

tativa; por ejemplo, que se trata de una mera predicción según la cual la colonización inglesa, "cualquiera hayan sido sus crímenes", tendría en el futuro efectos benéficos ignorados por víctimas y victimarios: nada menos que la instauración del Reino de la Libertad.

Pero, ¿cuánta felicidad habrá en ese reino para "compensar" el sufrimiento acumulado antes de su llegada? Es ésta una pregunta que ninguna computadora puede responder. ¿Dónde está esa balanza capaz de revelar que existe un justo equilibrio entre el sufrimiento real y la felicidad hipotética? Podríamos llamarla "la balanza increíble", cuyos secretos pretenden conocer los cultores del historicismo.

No deseo sugerir que no tengamos deberes hacia las generaciones futuras; sin duda los tenemos. Pero es claro que su cumplimiento no puede realizarse mediante la inmolación de las generaciones anteriores. Tampoco conviene descuidar la problemática distancia que media entre los *seres reales,* que ya viven y sufren, y los *meramente posibles.* Como "calculista de la felicidad", Marx era un profesional poco confiable. Creía poseer una "matemática histórica" que no existe. Se trata en realidad de un utilitarismo ciego, moralmente irresponsable en escala gigantesca.

4. Marx, el revolucionario, y Burke, el conservador

La colonización de la India permite exhibir un contraste notable entre la posición de Marx en 1853 y la de un hombre como Edmund Burke, un tradicionalista fervoroso, enemigo tenaz de la revolución francesa. Burke se opuso con vehemencia a la acción de la Compañía de las Indias Orientales, acusándola de producir la miseria y de destruir las tradiciones y las formas de vida del pueblo hindú. Dijo textualmente: "Se debe gobernar a los hindúes con arreglo a sus principios y no a los nuestros".[8]

La oposición entre ambas actitudes ofrece un espectáculo extraordinario. Refiriéndose a sus artículos sobre el papel de la Compañía en la transformación de la India, escribe Marx en una carta a Engels:

> "Traté de demostrar que la destrucción de la industria artesanal hindú tuvo un significado revolucionario a pesar del carácter inhumano de la obra hecha en beneficio exclusivo de la oligarquía financiera e industrial británica. La demolición de estas formas primitivas estereotipadas, las comunas rurales pueblerinas, es la condición *sine qua non* de la europeización" (cit. por Rubel, p. 238).

Notemos al pasar que no dice "civilización" sino "europeización". Pero es aún más importante advertir la curiosa justificación que aduce Marx en apoyo de su aplauso a la colonización inglesa:

> "¿Acaso la burguesía llevó a cabo algún progreso sin arrastrar a los individuos y a los pueblos en la sangre y en el barro, sin precipitarlos en la miseria y la degradación?"[9]

Aparece otra vez el viejo fantasma de Tamerlán, pero ahora con ropaje moderno. Es ésta una justificación típicamente historicista, y también la de un manipulador de la balanza increíble. Suponiendo que la burguesía haya provocado esas desgracias históricas, ¿justifican las calamidades de ayer la producción de otras nuevas? La lógica de Marx es sospechosa, pero es también la de un hombre que "sabe demasiado":

> "Sólo cuando una gran revolución social haya dominado las conquistas de la era burguesa, el mercado mundial y las fuerzas productivas, y las haya sometido al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano dejará de parecerse a ese espantoso ídolo pagano

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

que no podía beber el néctar sino en el cráneo de los decapitados'' *(loc. cit.*, p. 77).

Mientras llega ''la hora señalada'', Marx aprueba la destrucción de individuos y sociedades enteras.

5. El turno de México y algo sobre los esclavos

El *Manifiesto comunista* (1848) constituye un extraño ''canto de amor'' a la burguesía, cuya exaltación lírica y patética muestra el sello inconfundible de Marx. Para los fines de este parágrafo me bastará citar, no obstante, un pasaje muy sobrio:

> ''...la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras [...] Ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente'' (*Manifiesto*, sección I).

En la misma vena ''civilizadora'' escribe Engels el 23 de enero de 1848:

> ''En América hemos presenciado la conquista de México [por EE.UU.], lo que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país *ocupado exclusivamente en sí mismo (sic)*, e impedido de todo desarrollo, sea *lanzado por la violencia al movimiento histórico (sic)*.[10]

Engels se complace también de que ''los perezosos mexicanos'' hayan sido conquistados por los ''enérgicos yanquis'' (*ibid.*, p. 189). Todavía en 1854, en una carta a Engels, Marx se refiere de manera despectiva al carácter de los mexicanos.[11]

Esta breve acuarela es suficiente para hilvanar algunas reflexiones obvias. En primer lugar, ¿por qué no pueden los mexicanos ''ocuparse exclusivamente de sí mismos''? ¿Por qué no pueden ser ''perezosos'' si les gusta serlo?[12] Sin duda porque deben sumarse al ''movimiento histórico'' aunque ellos no lo quieran, y ser asesinados, si es necsario, en beneficio de sí mismos (el beneficio, claro está, excluye a los mexicajos muertos).

Es difícil no percibir en el texto sobre México la exaltación romántica provocada por la visión de países arrojados mediante la violencia a la corriente del ''movimiento histórico universal'', que todo lo arrasa sin misericordia en procura del Bien, en el mejor estilo ''dramático'' hegeliano.[13]

Quizá valga la pena añadir que Engels era un especialista consumado en el arte de borrar pueblos enteros del mapa del mundo. Según consta en la ''Nueva Gaceta del Rhin'', no vaciló en declarar su odio eterno ''al pueblo eslavo traidor *(sic)* a la causa de la revolución''.[14] Para decirlo con palabras de Roman Rosdolsky, también en este caso ''se vuelven a invocar un 'desarrollo milenario' y a la gran maestra que es la historia, ante cuyo solio judicial los eslavos [...] habrían perdido su derecho a una existencia nacional autónoma''.[15]

6. Realpolitik: ¡destruyamos Polonia!

El 23 de mayo de 1851 Engels escribió a Marx una carta sobre Polonia, donde le propone un minucioso plan para destruirla, sobre la base (más bien frívola) de que los polacos no habían contribuido al desarrollo de la historia universal:

> ''Porque no se puede señalar un solo ejemplo de que Polonia haya representado con éxito el progreso (sic) y que haya hecho alguna cosa de importancia histórica [...] La naturaleza entera del polaco es la del ocioso caballero. Conclusión: quitar todo lo posible de la Polonia occidental, ocupar con alemanes sus fortalezas, *so pretexto (sic) de defenderlos*, conducirlos al fuego, comerles su país''.[16]

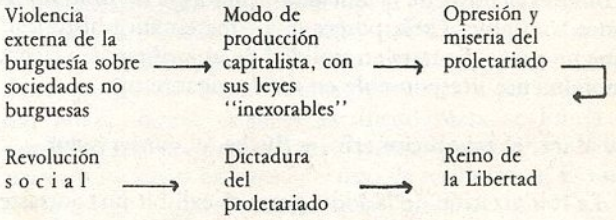
Es digna de admiración la agilidad acrobática con que Engels salta de la premisa a la conclusión. Se percibe además una fuerte fragancia de cinismo. Tenemos aquí una ''inferencia'' historicista que quizás recordó vagamente José Stalin en 1940, cuando se repartió con Hitler el territorio de Polonia (previo asesinato de los comunistas polacos que habían cruzado la frontera rusa en busca de protección), y que también puede haberse evocado más tarde, en 1945, cuando sus tanques conquistaron para Rusia la Polonia Oriental.

7. Violencia y utopía: las cadenas causales

En *Humanismo y Terror*,[17] Merleau-Ponty, después de observar lúcidamente que ''si se entra en el juego de la violencia, existe la posibilidad de quedarse en ella para siempre'' (pág. 12), se propone defender a Marx apoyándose en la noción de ''violencia autosuperadora'', de una violencia que garantiza su propia desaparición.

> ''La tarea esencial del marxismo será, pues —dice Marleau Ponty— buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano [...]. Marx cree haberla encontrado en la *violencia proletaria*, es decir [...] en el poder de esta clase de hombres [...] capaces [...] de crear una humanidad'' (*Ibid.*, pp. 12 y 13).

Naturalmente, se trata aquí de la destrucción de la sociedad burguesa, destrucción cuyo agente es el proletariado. Pero es un hecho nada trivial que la violencia encomiada por Marx y Engels en los textos sobre México y la India se refiera a otro ''sujeto histórico'': es la violencia ''externa'' de la burguesía sobre sociedades no burguesas. La relación con la ''violencia redentora'' es más bien indirecta, y esta distancia inquietante podría hacerse aún más visible mediante el gráfico que sigue, donde las flechas representan relaciones históricas causales:



No se trata, pues, de la violencia presuntamente redentora del proletariado, que los marxistas consideran *reactiva*, y un caso especial de autodefensa, sino de una violencia no provocada que concordaría con el sentido de la historia. *Es la violencia contra sociedades enteras*, violencia destinada a engendrar cierto modo de producción, que a su vez genera el proletariado, cuya opresión produce la violencia

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

redentora final y el salto a la utopía. ¡Qué maquinaria maravillosa, transparente y macabra es aquí la Historia! Una maquinaria cuyo mecanismo secreto sólo Marx conoce íntimamente. El planteo de Merleau-Ponty es demasiado estrecho, porque Marx justifica *cualquier* violencia —que según su "cálculo de la felicidad" promueva los fines de esta extraordinaria máquina teleológica. Es que Marx cree sin vacilación que la violencia es "la partera de la historia" universal— y quizá esto revele la "astucia de la Razón" (¡oh Hegel!). Con admirable sensatez dijo una vez Montaigne: "No está bien matar por conjeturas".

8. La Diosa Temis, el proletariado y la justicia.

Un día de 1856 Carlos Marx recordó a los obreros cartistas de Inglaterra un antiguo mito germánico:

> "En la Alemania de la Edad Media —explicó Marx a su auditorio— existía un tribunal secreto llamado 'Vehmgericht' [el juicio de Temis] [...] para vengarse de las inquidades cometidas por las clases gobernantes. Si alguna cosa aparecía marcada por una cruz roja, el pueblo sabía que el propietario de dicha casa había sido condenado por Temis".[18]

A partir de este punto, Marx pasa de las nieblas de la mitología a la Europa burguesa de 1856, y agrega en un arrebato metafórico:

> "Todas las casas de Europa están marcadas con la misma cruz roja. La historia es el juez; el agente ejecutor de la sentencia, el proletario" *(loc, cit.)*

En un libro fascinante y conmovedor,[19] Edmund Wilson completa esta frase de Marx con la siguiente reflexión: "Hay, pues, un tribunal superior, y la clase trabajadora se limita a actuar como verdugo de sus veredictos. Existe una entidad no personal llamada 'Historia', que actúa por cuenta propia y que terminará llevando a buen fin la epopeya humana, con independencia de lo que unos y otros puedan hacer" *(Ibid.,* p. 368).

La reflexión de Wilson no es el producto trivial de un abuso interpretativo, efectuado a expensas de una metáfora. De acuerdo con el capítulo XXIV de *El Capital* (sección 7), el drama anunciado por Marx se desarrolla como un "proceso histórico natural" ineluctable, obedeciendo fielmente al principio lógico hegeliano conocido como "negación de la negación". La atribución a un proceso histórico de una necesidad lógica inmanente es la forma más absoluta del historicismo, pues la conexión de carácter lógico es sin duda la más fuerte entre las conexiones necesarias. Frente a la *necesidad lógica,* la necesidad "natural" o "física" es casi mera contingencia. Podríamos decir, parodiando a Rubel, que en el capítulo XXIV de *El Capital* "nuestro autor cayó en la tentación del panlogismo", remachando así con el clavo más duro la ineluctabilidad del proceso histórico.

Por si quedara alguna duda, en el Prólogo a la segunda edición de su obra, Marx aprobó con entusiasmo la interpretación "dura" adjudicada a su teoría por un benévolo economista ruso. Según este economista, "Marx considera el movimiento social como un proceso de historia natural, guiado por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y los fines de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su voluntad, su conciencia y su fin". *(El Capital,* vol. 1; versión de Juan B. Justo).

Estos textos dan amplio espacio a la idea nefasta de la "impotencia de la política", que Popper atribuye al historicismo de Marx, y por lo tanto al desprecio hacia todo intento de construir una convivencia más humana y civilizada sobre las arenas movedizas de la historia, que tiene sus propios objetivos. La única acción "racional" es la que concuerda con el presunto sentido de este desarrollo, y sólo será efectiva si se realiza en el momento exacto en que la Historia lo requiera.

Pero el carácter necesario del proceso entraña al parecer una especie de justicia final, porque "la historia es el Juez", *Marx dixit.*

Lo perturbador es que nadie más puede ocuparse racionalmente de cuestiones relativas a la justicia entre los hombres, salvo este juez abstracto y sanguinario:

> "Lo que juzguéis justo y equitativo —explicó Marx en otra ocasión a los obreros ingleses— [...] está fuera de cuestión. La cuestión es: qué es lo *necesario e inevitable* en un sistema de producción determinado".[20]

Los que reclaman en favor de la justicia, como Proudhon, son agrupados despectivamente por Marx en el grupo deleznable de "los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras" y "los protectores de animales". *(Manifiesto Comunista,* sección III, parte 2).[21] Es cierto que en un texto para los Estatutos de la Primera Internacional, Marx habla de "la verdad, la justicia y la moral"; pero es razonable sospechar que lo hizo forzado por las circunstancias. En 1864 escribe a Engels: "Mis proposiciones fueron todas aceptadas [...]. Sólo que se me obligó a incluir dos frases sobre 'verdad, moralidad y justicia', pero están puestas de tal modo que no puedan hacer daño" *(Correspondencia,* p. 145).

Por otra parte, Marx tenía ideas muy peculiares sobre lo que era "inevitable y necesario". En su *Crítica del programa de Gotha* (1875), objeta un punto del programa que exige "la prohibición del trabajo de los niños" porque tal prohibición "es —según Marx— incompatible con la existencia de la gran industria".[22] El trabajo de los niños es, pues, "inevitable y necesario", y lo que "juzguéis justo y equitativo, está fuera de cuestión". ¡Dejemos entonces que la Historia emita su veredicto en el momento luminoso, ya que sólo a ella le corresponde ser el Juez!

9. Las virtudes de la miseria

Un aspecto desconcertante del Marx historicista es su actitud ambivalente hacia la miseria. La biografía de Rubel contiene un capítulo donde relata en detalle el primer encuentro de Marx con "un fenómeno que los autores franceses y alemanes de la época llegaron a considerar como una fatalidad de la civilización moderna: el pauperismo" (*Ibid.,* p. 21). Confieso que al leer ese capítulo me entusiasmé con Marx, ese Marx de 24 años que denuncia con esplendor verbal la miseria de los viñateros del Mosela y defiende con notable habilidad dialéctica los derechos medievales de los campesinos sobre la propiedad común del suelo. Su evidente *pathos* moral y su brillantez me conmovieron. Se percibe la veta emocional y justiciera del capítulo VIII de *El Capital,* al que Popper no vacila en considerar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

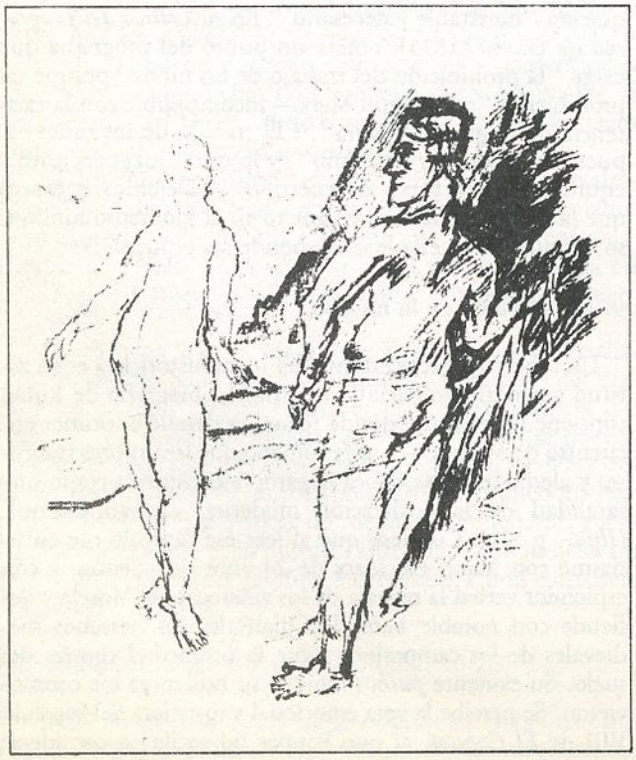
"un documento imperecedero sobre el sufrimiento humano".

Pero el Marx historicista aprueba la "función histórica de la miseria", mero caso particular de lo que llama Engels "la función histórica del mal".

> "En la sociedad actual —podemos leer en la *Miseria de la Filosofía*— la anarquía de la producción, fuente de tanta miseria, es al mismo tiempo la fuente de todo progreso". *(Ibid.,* p. 49).

Vale la pena transcribir el tajante comentario de Rubel a esta frase de Marx: "Este aforismo expresa perfectamente *el optimismo irracional* con que Marx considera la función histórica de la miseria social, cuya significación está dada por su misma necesidad. Para Marx esta irracionalidad es sólo aparente: la lucha de clases introduce una negación revolucionaria [...] que transforma ese proceso y lo orienta hacia la abolición del capital" *(FM,* p. 49).

En una carta a Schweitzer (24/1/1865), Marx insiste en este enfoque y acusa a Proudhon de haber tomado de los socialistas *"esa ilusión (sic)* que no les permite ver en la miseria nada más que la miseria, en lugar de ver en ella el lado revolucionario destructivo que ha de acabar con la vieja sociedad" (en *MF,* p. 189). Estas líneas de 1865 aclaran por completo la cita de 1847. Me complace decir que por lo menos un marxista argentino se ha identificado de manera franca y sin falsos pudores con esta apología de la miseria: "La miseria, objeto hasta entonces [antes de Marx, T.M.S.] de piadosas meditaciones, caridades y remedios, juega ahora un papel dinámico, positivo".[23] El corolario es que debemos bendecir su llegada y su florecimiento para impedir que un prosaico bienestar aleje a los obreros de su destino histórico. Este culto "científico" del Apocalipsis puede encontrarse también en una carta de Engels a Marx, donde expresa su desaliento ante la prosperidad de los obreros ingleses; pero lo más sugerente es la reflexión que sigue a su lamento: "Lo único que podría hacer algo aquí serían algunos años *muy malos,* y desde los descubrimientos auríferos no parece fácil que vengan" *(Correspondencia,* p. 105; la bastardilla me pertenece). ¡Qué honda tristeza la de Engels! ¿Cuándo llegarán, si es que llegan, esos años *muy malos* de la miseria redentora?



10. Continuación: El individuo y la especie: por qué Marx defiende a Ricardo

Es característico del Marx historicista el modo en que defiende a Ricardo de un reproche moral dirigido contra él por varios economistas: tal reproche consiste, según Marx, en que, "al considerar la producción capitalista [Ricardo] se despreocupa de los 'hombres' y sólo tiene en cuenta el desarrollo de las fuerzas productivas, *sea cual fuere el precio que por él se pague en materia de sacrificios humanos*".

Pero Marx cree que esta despreocupación de Ricardo "es precisamente lo que [Ricardo] tiene de importante", pues "el desarrollo de las fuerzas productivas [...] es la misión histórica y la justificación del capital" *(loc. cit.).* Esta defensa de Ricardo se hace más detallada y también más impresionante en otro texto, donde ataca a los "adversarios sentimentales de Ricardo" *(sic),* quienes alegan que "la producción como tal no constituye un fin".[25] Marx desarrolla ahora el tema en un marco más vasto. Dice textualmente:

> "Quienes contraponen a este fin el bienestar de la persona individual afirman en realidad que se debe frenar el desarrollo de la especie para asegurar el desarrollo del individuo [...] Pero no se comprende que este desarrollo de las capacidades del *hombre en general* (sic) aunque *por el momento (sic)* se realice a costa de la mayoría de los individuos [...] *coincide en último término (sic)* con el desarrollo del hombre individual; que por lo tanto *el superior desarrollo de la individualidad humana sólo puede lograrse a través de un proceso histórico en que se sacrifique el individuo" (lo. cit.* Las bastardillas no son de Marx: constituyen una modesta contribución de este comentarista).

Marx agrega a continuación una frase muy peculiar en él, relativa a la "esterilidad" de las "consideraciones (morales)" y que expresa su aceptación del curso de la historia como un hecho cuya racionalidad intrínseca no cabe discutir:

> *"Lo mismo en la especie humana que en el reino animal y en el reino vegetal* (sic) lo que beneficia a la especie se impone siempre a costa del individuo. Por eso la falta de escrúpulos que se achaca a Ricardo no sólo responde a una posición de honradez sino que además era científicamente obligada [...]. He aquí por qué él es *completamente indiferente (sic)* que el desarrollo de las fuerzas productivas acabe con la propiedad privada sobre la tierra o *aplaste a los obreros* [...]. Esto es lo que yo llamo honradez científica" *(Ibid.,* p. 405, la bastardilla me pertenece).

Los dos últimos textos, ricos en supuestos e implicaciones, son demasiado densos para permitirnos aquí un

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

análisis detallado. Pero puede señalarse que la igualación de la historia del hombre con la evolución animal y vegetal deja poco espacio para la libertad humana y ninguno para el juicio ético. Marx aprueba la "completa indiferencia" moral de Ricardo y establece la primacía absoluta del desarrollo tecnológico sobre los hombres que lo producen, aprobando la inmolación de un número indefinido de generaciones en beneficio de otras que aguardan sin angustia en el plácido limbo del futuro. Esta visión de la especie que sacrifica necesariamente al individuo posee una atmósfera darwiniana; sólo que Marx tendió a conferir al proceso evolutivo una dirección teleológica que no se encuentra en Darwin.

11. El reino que nos espera

No puede dudarse de que el Fin que Marx atribuye a las maquinaciones de la Historia es quizás el más alto posible. Trotsky lo presentó con alucinante ingenuidad en *La revolución traicionada,* cuando se refirió a él con estas palabras: "...la socialización de los medios de producción y su coronamiento, que es la felicidad humana". La conexión causal no puede ser más simple: ¡después del control social de los medios de producción, el Reino de la felicidad!

En palabras de Marx, el Reino de la libertad verá "el desarrollo pleno de las capacidades humanas", desarrollo que en el tercer tomo de *El Capital* Marx considera kantianamente "un fin en sí mismo", pese a su rechazo de cualquier ética suprahistórica. En rigor, su Utopía tiene un carácter tan radical que equivale a la irrupción de lo absoluto en el devenir humano, y revela además el íntimo anarquismo de Marx. Este radicalismo fue revitalizado por Lenin en *El Estado y la revolución,* escrito poco antes de la toma del poder por los bolcheviques, que oscureció visiblemente los bordes luminosos de su escatología. Aquí omitiremos los detalles, pues no son necesarios para los propósitos de estas notas. Se debe sin duda al radicalismo extremo de la visión de Marx que el brillante marxista G.A. Cohen haya acuñado esta fórmula concisa y clarificadora: lo que Marx nos presenta —dice Cohen— "no es una sociedad alternativa, sino una alternativa *a* a la sociedad".[26]

Es notable que un hombre como Marx, que en su agrio ataque a los "socialistas utópicos" negó con tanta vehemencia el componente imaginario de la acción política y social, nos ofrezca de pronto el paraíso terrestre tras la consumación de "prehistoria humana", como llamó a la etapa anterior al socialismo. Más notable aún es que el paraíso sobrevenga después de la "dictadura del proletariado", en la cual el ejercicio del poder, no limitado por controles institucionales, llega a su máxima tensión.

Conviene disipar un equívoco: *qua* historicista puro, Marx no era un "reformador social", sino simplemente *un pronosticador que amaba su pronóstico.* Ya que en la *Ideología alemana* encontramos esta frase reveladora:

> "...el comunismo no es un estado de cosas que haya que realizar, un *ideal* por el cual la realidad deba orientarse. Llamamos comunismo al movimiento real que liquida el actual [estado] de cosas".[27]

Como estipulación terminológica esta frase no es cuestionable (los rótulos son *ad placitum),* pero como idea motivadora para la acción es más bien pobre. Aun suponiendo la existencia y unicidad de un "movimiento real" que tiende a destruir la sociedad capitalista, *¿por qué habríamos de plegarnos a él?* El rechazo de la sociedad existente presupone una norma ideal que dé razones para su impugnación; pero esto es precisamente lo que Marx niega: la necesidad de una moral crítica. Las consideraciones éticas —y en particular el concepto de justicia— no son otra cosa que armas ideológicas de la burguesía en la lucha de clases, y su empleo sólo puede ser perjudicial para el proletariado. Pese a ello, el Fin que nos muestra es genuinamente deseable, y él, Carlos Marx, nos convoca a "abreviar los dolores del parto", que es todo lo que el hombre puede hacer, pues a ninguna sociedad le está permitido "saltar sus etapas naturales".

¿Por qué entonces no acudir al llamado de Marx? Entre otras cosas porque cuando se nos propone lo absoluto como única alternativa, queda abierto el camino de la Ciudad Totalitaria. *Qua* historicista puro, Marx era un pronosticador sin preferencias. Pero como hombre de acción optó por la violencia irresponsable e ignoró el problema moral implicado por la relación entre medios y fines. La nobleza de los ideales no es suficiente, aunque no niego la importancia de distinguir entre una ideología explícita de barbarie y otra que propone objetivos humanitarios.

Pero es claro que los ideales no bastan. Hace ya algunos años, conversando con Natalio Botana sobre los dilemas de este mundo, le pregunté de repente:

—¿Acaso puede haber ideales más nobles que los de la Inquisición?

—Imposible —me respondió sin titubear—, porque *mataban en nombre de los ángeles.*

Reemplacemos "La Inquisición" por "Camboya" y "Pol Pot", y tendremos una imagen más próxima de las agonías de nuestro siglo.

12. Marx y Popper: ética y omnipotencia gnoseológica

En un folleto titulado *Su moral y la nuestra,* escrito en 1939, Trostsky se enfrenta con la vieja pregunta de "si el fin justifica los medios" y responde sin vacilación: "Está permitido *todo (sic)* lo que conduce *realmente* a la liberación de la humanidad".[28] Y agrega que el proletariado "deduce las reglas de la conducta de las leyes del desarrollo de la humanidad, y por consiguiente, ante todo, de la lucha de clases, ley de leyes" (pág. 80). Pasemos por alto el problema lógico implicado por esta misteriosa deducción de las normas morales ("proletarias") a partir de enunciados nomológicos de carácter fáctico; más nos interesa señalar ahora que, como el Marx historicista, Trotsky estaba afectado por una enfermedad que llamaremos "omnipotencia gnoseológica". "Conocía a la perfección las leyes de la historia y "sabía", con temible certidumbre, que los medios elegidos por él (como el asesinato de rehenes en la guerra civil y la matanza de anarquistas en la rebelión de Kronstand, conducirían indefectiblemente al noble fin de la Historia. Pero, ¿cómo podía saber tanto Marx? ¿Cómo podía saber tanto Trotsky? Hablo de "omnipotencia gnoseológica" porque sólo en un delirio de omnipotencia puede un ser humano pretender que conoce el resultado final de los actos propios o ajenos en una escala de siglos. Nuestras limitaciones gnoseológicas plantean un problema

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

moral básico que Karl Popper ha formulado con notable claridad:

> "¿Hasta dónde estamos autorizados a suponer que los medios llevarán realmente al fin? Puesto que los medios son los resultados más inmediatos, constituirán en general el resultado más seguro de la acción, mientras que el fin, que es más remoto, será menos seguro [...]. Esta es una cuestión fáctica [...], pero [...] nuestra actitud ante esta cuestión plantea un problema fundamental: el de si en tales casos debemos confiar en nuestra convicción de que tal conexión causal vale, o *si debemos confiar dogmáticamente en teorías causales, especialmente cuando el resultado inmediato es un mal*. Es este problema el que establece un conflicto entre el *fanático* y el *racionalista en sentido socrático* (el hombre que trata de conocer sus limitaciones intelectuales)" (OS, t1, pp. 286-287; la bastardilla es mía).

A la luz de esta reflexión recordemos por un momento, antes de proseguir, las cadenas causales involucradas en la posición de Marx y Engels sobre la India y México, la *Realpolitik* respecto de Polonia, la exaltación general de la miseria y las bondades mesiánicas de la dictadura del proletariado.

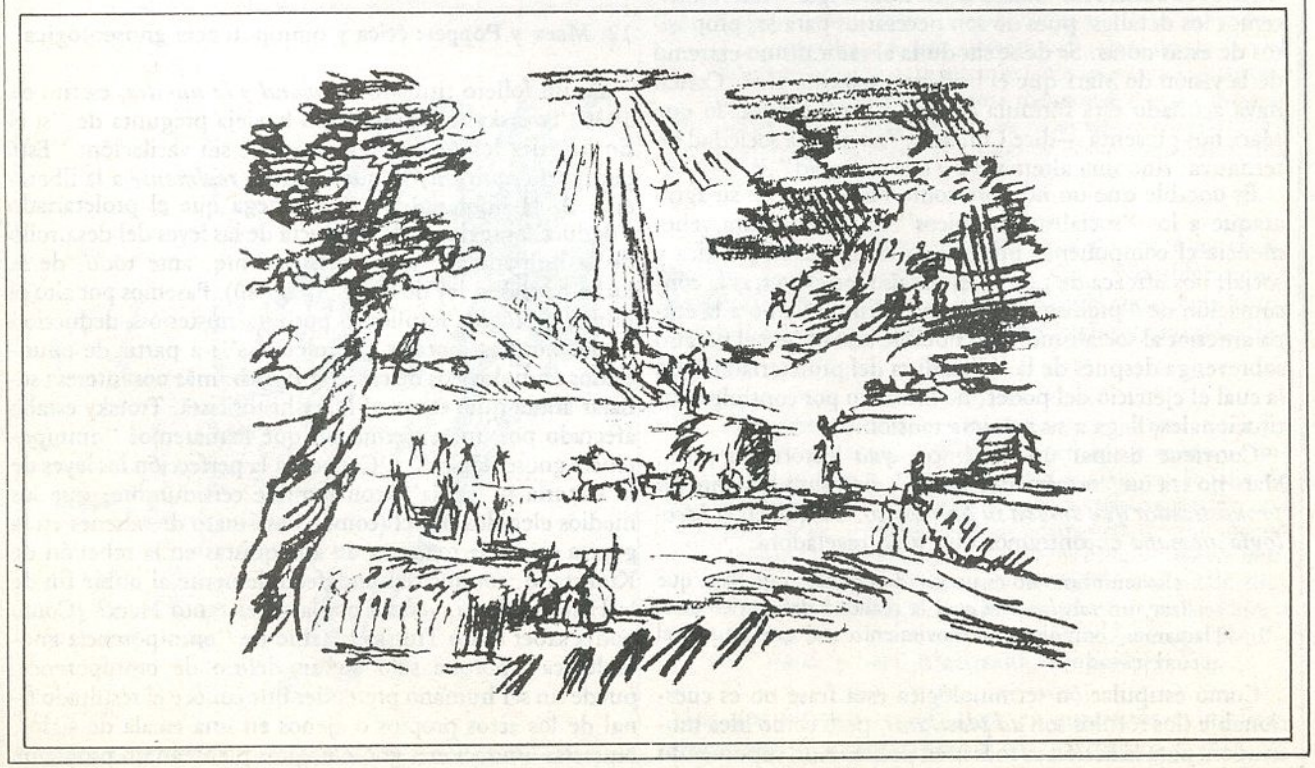
Las limitaciónes gnoseológicas son, sin embargo, sólo una de las caras de ese poliedro en llamas que constituye el problema moral implicado por la relación entre medios y fines. Porque aún admitiendo que la relación causal postulada fuese válida, surgen preguntas perturbadoras que sólo un fanático puede ignorar sin inmutarse. Para repetirlo una vez más, ¿quién tiene derecho a "sumir en un mar de dolor" a una o más generaciones, en beneficio de generaciones posteriores? "Tenemos plenos derechos", escribió Marx; pero fue sólo el grito de soberbia de un hombre no ejercitado en la compasión.[29]

13. Kant, Marx y el Inquisidor

Kant creía en la validez absoluta de los principios morales, pero era *falibilista* en lo que se refiere al conocimiento empírico, ese conocimiento que deriva de la percepción sensorial o se apoya en ella. Siempre podemos equivocarnos: creemos ver un pájaro, y es el escorzo sutil de un barrilete; creemos ver un manantial, y es una fantasía de la esperanza.

Es importante observar que el conocimiento de los hechos históricos es un caso especial del conocimiento empírico: se basa parcialmente en la memoria, que es tan falible como los sentidos; en los testimonios de personas que creyeron percibir ciertos sucesos y en la interpretación de documentos, que además de ser ellos mismos objetos de percepción sensible contienen a su vez testimonios de personas que pueden haber sido víctimas de un error alucinatorio. Para decirlo a la manera del falibilista Karl Popper, todo conocimiento empírico es "conjetural"; tiene el carácter de una hipótesis, que podría ser refutada. Estas consideraciones son aún más pertinentes cuando se trata del futuro, y arrojan una espesa sombra de sospecha sobre las pretensiones de "conocimiento profético".

Pero Kant cree que nuestra relación con las verdades matemáticas y morales es del todo distinta; por ejemplo, "que yo no debo matar a mi buen hijo *es algo seguro más allá de toda sombra de duda*",[30] en claro contraste con la afirmación empírica de que César cruzó el Rubicón. Es en relación con este contraste que Kant analiza el problema moral planteado por las pretensiones del Inquisidor, quién podría sostener que Dios mismo ha ordenado la realización de actos que *prima facie* violan una ley moral:



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

> "Que es erróneo privar a un hombre de su vida a causa de su fe religiosa —dice Kant— es seguro [...] Pero que Dios haya pronunciado nunca esta orden terrible sólo puede afirmarse sobre la base de documentos históricos y no puede ser apodícticamente indubitable [...]; y es al menos posible que, en este caso, se hubiese cometido un error. Pero si es así, el Inquisidor correría el riesgo de hacer algo moralmente erróneo en el más alto grado, y en este acto mismo procedería sin conciencia moral" *(loc. cit)*.

Kant avanza un paso más en su argumentación e imagina que Dios mismo se le aparece y le ordena a él, el filósofo y hombre Inmanuel Kant, que asesine a su hijo. En este punto de su artículo Kant se enfrenta con dios, o lo que se le presenta como tal, y le habla cara a cara:

> "Que yo no debo matar a mi buen hijo es algo seguro más allá de toda sombra de duda; pero que tú, tal como parece seas Dios, es algo de lo que no estoy convencido y nunca lo estaré aunque tu voz resuene desde el fondo del firmamento visible" *(loc. cit.)*

Kant era un falibilista con inamovibles certidumbres morales; creía, en especial, que toda persona "existe como un fin en sí mismo" y "no puede ser usada meramente como un medio para otros fines". Marx, en cambio, consideraba toda exigencia moral como "escoria ideológica", y había ubicado sus terribles certidumbres en un dominio, donde la responsabilidad y la sensatez sólo pueden admitir el reinado de frágiles conjeturas.

NOTAS

1. *I. Berlin, Karl Marx,* Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 3.
2. M. Rubel, *Karl Marx, Ensayo de biografía intelectual,* Paidós, Bs. As., 1970, p. 240.
3. K. Popper, The Open Society and its Enemies, Princenton University Press, 1971, vol. 2, p. 81. Existe traducción castellana de ed. Paidós. (En adelante, *OS.)*
4. Marx y Engels, *La Sagrada Familia,* grijalbo, México, 1958, p. 159 (en adelante, *SF).* Las bastardillas me pertenecen.
5. Marx, *Miseria de la Filosofía,* Siglo XXI, Bs. As., 1970, p. 160 (en adelante, *MF).* Esta edición, realizada bajo el cuidado de José Aricó, incluye entre otros materiales de gran interés las mordaces anotaciones de Maximilien Rubel al texto de Marx.
6. "...mi punto de vista, con arreglo al cual concibo el desarrollo de la formación económico social *como un proceso de historia natural,* menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura" *(El Capital,* siglo XXI, México, 1984, t1, vol 1, p. 8; las bastardillas me pertenecen). Más claramente aún: "La clase poseedora y el proletariado representan la misma autoenajenación humana" *(SF,* p. 101).
7. Artículo incluído en: Marx y Engels, *Sobre el colonialismo,* Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1973. He preferido, sin embargo la versión que figura en Rubel *(loc. cit.,* p. 240).
8. Citado por G.H. Sabine, *Historia de la teoría política,* FCE, México, 1976, p. 452. Vale la pena transcribir el texto de Sabine con alguna extensión: "Burke [...] con una reverencia muy próxima a la religiosa. Experimentaba este sentimiento no sólo con respecto a Inglaterra sino también hacia cualquier civilización antigua y de profundas raíces. La vehemencia de su ataque contra la Compañía de las Indias Orientales [...] se debió en parte a tal sentimiento [...] y también a que creía que la Compañía no había hecho sino explotar a la India y destruirla".
9. Marx, "Futuros resultados de la colonización británica en la India", *NYDT* 8 de agosto de 1853; incluído en: Marx y Engels, *Sobre el colonialismo,* p. 75.
10. En Marx y Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, p. 183. Las bastardillas me pertenecen.
11. *Ibid.* pp. 203-204. La frase de Marx comienza así: "Pero, con todo, un español degenerado, un mexicano...".
12. Cf. Paul Lafargue, *El derecho a la pereza* (Bs. As., Ed. Fundamentos, 1968) y Bertrand Russell, *Elogio de la ociosidad,* en E. From, *Humanismo socialista,* Bs. As., Paidós, 1980.
13. En su lúcido y documentado libro sobre *Marx y América Latina,* José Arió señala que Marx cambió posteriormente su actitud hacia México, con lo cual le hace plena justicia: "...en 1861, y con referencia a la guerra de secesión norteamericana, Marx *modificó radicalmente su posición.* La guerra de Texas, anteriormente vista como resultado del avance capitalista sobre el atraso mexicano, es ahora reconsiderada como una expresión más de la política expansionista del bloque sureño" (Centro de Estudios para el desarrollo y la participación, Lima, 1980, p. 45; la bastardilla me pertenece). Esta observación es presentada por Aricó en el marco de un apasionante análisis de los cambios teóricos operados en Marx a partir de la década del '50, y su importancia no puede subestimarse. Pero es pertinente advertir, sin embargo, que este cambio de posición, si bien prueba que Marx podía reconocer honestamente sus errores en la *interpretación causal* de ciertos hechos históricos, no involucra reconsideración alguna de las *implicaciones éticas* de sus posturas anteriores. Es plausible suponer que habría retornado sin escrúpulos a las mismas posturas si hubiera descubierto que su *error fáctico* era sólo aparente. Los interrogantes éticos siguieron perteneciendo para Marx al mundo insustancial de las ilusiones, superestructuras o meras supercherías ideológicas. Cf. su *Crítica del Programa de Gotha* (1875).
14. Citado por Franz Mehering, *Carlos Marx,* Claridad, Bs. As., 1965, p. 136.
15. R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia,* Cuad. de P y P, México, 1980, p. 111.
16. Marx y Engels, *Correspondencia,* Cartago, Bs. As., 1972, p. 38. La bastardilla me pertenece.
17. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror,* La Pléyade, Bs. As., 1968.
18. Marx y Engels, *Obras escogidas,* Cartago, Bs. As., 1984, p. 381.
19. *Hacia la estación de Finlandia,* Madrid, Alianza, 1972.
20. Citado por A. W. Gouldner, *Los dos marxismos,* Alianza, Madrid, 1983, p. 8.
21. En este punto, Marx estaba muy rezagado con respecto a Kant y Schopenhauer, quienes escribieron con fina sensibilidad sobre el sufrimiento de los animales. Quizás esto se deba a que Marx no había leído *Platero y yo,* de Juan Ramón Jiménez. Par un análisis del tema, of., naturalmente, mi investigación "El puesto del animal en el cosmos", en *Dios, el mamboretá y la mosca (Investigaciones de un hombre curiosi).* La Pléyade Bs. As., 1973.
22. Editorial Lautaro, Bs. As., 1946, p. 34. Sobre las perplejidades de un marxista argentino acerca de esta cuestión, of. Sergio Bagú, *Marx y Engels - Diez conceptos fundamentales,* Nuestro Tiempo, México, 1980, p. 195.
23. Jorge E. Spilimbergo, *La revolución nacional en Marx,* ed. Coyoacán, Bs. As., 1961, p. 17.
24. *El Capital,* Siglo XXI, t. 3, vol. 6, p. 212.
25. Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* Ediciones Brumario, Bs. As., 1974, t. 1, p. 405.
26. G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History - A defense,* Clarendon Press, Oxford, 1978.
27. Marx y Engels, *La Ideología alemana,* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 36.
28. Trotsky, *Su moral y la nuestra,* Ed. Núcleo, Bs. As., 1970.
29. La aprobación de la violencia adquiere a veces en Marx un aspecto psicológicamente sospechoso que le ha hecho decir a Edmund Wilson: "Se comete un grave error al minimizar el factor sádico existente en la obra de Marx *(loc. cit.,* p. 368). Llamaremos a esta afirmación "la conjetura de Wilson". El autor cita a continuación un mensaje de 1850 dirigido a la Liga Comunista, donde Marx dice textualmente: "Los obreros no deben oponerse a los llamados excesos, a los actos de venganza popular contra individuos odiosos o contra edificios públicos que el pueblo sólo puede recordar con odio; no sólo deben tolerar tales actos, sino que deben asumir su dirección" *(loc. cit.).* Wilson agrega que "según puede deducirse de su correspondencia esta tendencia no se limitaba a la política". Esta exhortación de Marx puede hallarse también en Marx y Engels, *Obras Escogidas,* Cartago, p. 159.
30. Citado por G. Outka, "Notes on Fear and Trembling", en *Religions and Moral Duty,* editado por G. Outka y J.P. Reader, Garden City, 1973.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

IDA VITALE

CAPITULACIONES

Firme en su fuego
fragua fábulas
el infierno.
Luego,
existe.

Sagrado era el recinto donde
el rayo ha caído.
Sagrado el meteorito.
¿Sagrada, así, la víctima?

Cantar la seducción de lo ya muerto
el paraíso luego prostituído.
¿Cantar entonces cómplice
acatando la cripta?

Celebrar este árbol
avizorar el hueco
que va a suplirlo pronto.

Mirar el cielo puro.
En una historia de cielos absolutos
saber que siempre ciegan.

Velar la nada,
velar como si nunca
veladuras, vejámenes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

PERE GIMFERRER

PERFIL DE VICENTE ALEIXANDRE

Me encuentro en el momento más solemne de mi vida de escritor, ante el honor más alto que se me ha dispensado, sin que, ciertamente, hubiera entrado tal posibilidad en mi ánimo hasta que por primera vez supe de la generosa disposición de algunos de vosotros, a la que no tardó en seguir la benevolencia de todos. A todos, pues, debo manifestar ahora mi gratitud, y no sólo porque ello sea una honrosa y noble tradición, sino también porque, en verdad, únicamente vuestro espíritu magnánimo explica mi presencia aquí.

Bien sabemos que toda fortuna humana es obra del acaso. Un académico de ultramar, profundamente europeo en no poco de su raíz última, y gloria del idioma al que sirve este Cuerpo literario, Jorge Luis Borges, habló de "El vago azar o las precisas leyes / que rigen este sueño, el universo". Es una forma displicente y estoica de aludir, con admirable dignidad expresiva, a la condición fortuita (pero al mismo tiempo, en otro sentido, necesaria en un grado que no siempre sabemos percibir) propia de los destinos humanos. Imposible para mí resulta no pensar que mi acogida en este recinto es uno de aquellos "casos falaces" de Fortuna que cantó Juan de Mena; imposible también, al propio tiempo, sustraerme a la idea de que una lógica alta y oscura rige este aparente azar. No mis méritos, sino quizá mi destino y en todo caso vuestra liberalidad me han traído a esta Casa.

Asisto hoy por primera vez a una junta, ya sea pública u ordinaria, a diferencia de otros a quienes su calidad de académicos correspondientes o su condición de auditorio culto avecindado en Madrid ha acercado a la Real Academia Española antes de ser electos. Sin embargo, la Real Academia Española ha constituido una presencia constante en mi vida desde hace años. Rara ha sido la ocasión en que, hallándome en Madrid, no me haya acercado a este edificio. La augusta proximidad del Prado, la belleza melancólica o risueña a las veces del Retiro, enmarcan aquí un teatro para las figuraciones de la memoria, un proscenio para las voces literarias del pasado. Con frecuencia, antes o después de contemplar *Las meninas*, este prodigio de transparencia que parece rayar en la pura invisibilidad conceptual, en la ilusión óptica, a un tiempo verdad suprema y engaño a los ojos, o tras recorrer las sombras amadas, con calidad de abaniquería excelsa, que pueblan en el Casón los cuadros de los Madrazo o de Fortuny, a los que tanto debe mi escritura, me tentaba el verde nítido o la suavidad de oro del parque; pero, en ese mi trayecto minucioso y ritual por un ámbito que resume siglos de historia y de belleza, no dejaba yo nunca de detenerme ante la sede de la Real Academia Española. Recuerdo que, cierta mañana de primavera, acerté a leer por primera vez, en el frontis, las letras que denotan el carácter y destino de la construcción. Súbitamente adquirí entonces cabal conocimiento, conciencia plena del soporte de siglos que, más allá de su existencia arquitectónica actual desde 1894, sustenta el trazado de esta fábrica. Me pareció verla, fuera del tiempo, en navegación aérea por un espacio inmaterial. Era la casa de Galdós y la del duque de Rivas, la de Azorín y la de Pío Baroja, la de Jovellanos y la de Donoso Cortés, la de Ors y la de Quintana: la Casa de la Palabra.

Al mismo tiempo que el santuario de casi tres siglos de literatura y de saberes, la Real Academia Española, a la que hoy me habéis dado la singular distinción de acceder, encerraba, desde hace veinte años, un significado más personal e íntimo para mí. No sólo representaba el centro de una vasta tradición literaria, sino que, de modo mucho más próximo y concreto todavía, era la Corporación a la que semanalmente acudía, y me daba cumplida y frecuente noticia de ello, mi maestro y amigo Vicente Aleixandre, cuya vacante vengo a ocupar ahora, presa de encontrados sentimientos: si su recuerdo tutelar me ampara, también redobla mi responsabilidad; si nada podría resultarme aquí más doloroso que el hecho de que haya sido en cierto modo su desaparición el motivo de mi presencia, tampoco puedo evitar el pensamiento de que el mismo sino o designio que en vida quiso que me fuera deparada su amistad ha querido ahora conferir a la continuidad que lo humano posee en lo perenne de la Academia el emblema antiguo de aquel vínculo. Así, el

Discurso de ingreso a la Real Academia Española, leído el 15 de diciembre de 1985.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

elogio y semblanza del antecesor que según hermosa costumbre suele hacerse en tales casos vendrá a confundirse con la materia de mi disertación entera. Permitiréis que, en ella, aspire a rendir homenaje al recuerdo de un poeta y un hombre excepcional, mediante el testimonio que puedo dar sobre su persona y obra, antes que a adentrarme en un examen estilístico de ésta. Intenté tal empresa en su día y acaso vuelva a intentarla en el futuro; pero mal se compadecería ahora con el sentido emotivo y simbólico que en mi ánimo tiene la presente ocasión.

No puedo precisar el tiempo exacto, pero hacía escasas semanas, quizá incluso en rigor escasos días, que había yo hablado por última vez telefónicamente con Vicente Aleixandre, cuando supe de la extrema gravedad de su estado. Llegado el desenlace, se hizo un gran silencio en mi espíritu; a otra cosa no acerté que a releer algunos poemas suyos, y, al cabo de breves días, a poner en orden, reunidas, las más de las cartas que de él había recibido y que, hasta aquel momento, no había querido ni archivar ni clasificar: eran parte viva de mi existencia diaria, eran parte de mí mismo. Diciembre se adentraba en un frío claro y luminoso, para precipitarse luego en una calma glacial de nieve, insólita en mi ciudad mediterránea, cuando, restituida en la medida de lo posible a su sucesión cronológica la mayor parte de aquella correspondencia, comprendí que no podía, literalmente, hacer otra cosa que leerla. Con temor al principio, lo confieso: ¿quién no teme al propio pasado, a aquel que ha sido? Mejor o peor, uno ya es distinto, y en la imagen de ayer hallará quizá algo que reprocharse, o bien acaso razones para una añoranza estéril. Pero la correspondencia de Vicente Aleixandre me eximía de ambas cargas: como sus poemas, como su palabra en vida, resonaba ahora, desde un ayer sellado para siempre, con acentos de indulgencia y de asentimiento. Me reconciliaba conmigo mismo, al igual que el verbo aleixandrino reconcilia al hombre con el mundo y con la conciencia del propio ser. Así, mi conocimiento de la obra de Vicente Aleixandre anterior a nuestra amistad, mi lectura de los libros últimos que publicó en el curso de aquélla y la presencia, en las cartas, de su ejemplo humano, confluían en una sola efigie total. Verdaderamente, como en el verso con tanta justicia recordado a menudo de Mallarmé, la eternidad, al fin, lo ha cambiado en sí mismo. El dibujo de una vida, el de una obra, se enlazan y nos muestran la cumplida faz de Vicente Aleixandre.

En la más temprana adolescencia, la poesía tuvo para mí un nombre, precisamente el que había tenido para Vicente Aleixandre en su revelación del propio destino poético: el nombre de Rubén Darío. Quien descubre en Rubén la poesía como algo próximo, no sólo como acervo clásico para el deleite o el saber, sino también como expresión muy cercana a lo que vivimos o soñamos, será siempre fiel a Rubén, y aprenderá a leer a sus clásicos como lee a su Rubén. Mas llega un momento en que, inquieto, el adolescente pide algo más o algo distinto. Un libro, un poema, ¿pueden, como quería Rimbaud, transformar la vida? Tenemos tal vez quince o dieciséis años; pensamos que tal cosa ha de poder darse. Se transforma, al menos, nuestra propia vida interior: somos otros. Nadie ha sido más hondamente poeta de lo que puede ser uno en aquellas horas adolescentes en las que la poesía no sólo nos conmueve con su belleza transida de absoluto, sino que además parece dictarnos el santo y seña de una insurrección cósmica y moral. Leyendo —precisamente— a Rimbaud, o leyendo a Lautréamont, todos hemos sido, en lo profundo de nuestro ser, grandes poetas por breves instantes. La atracción de lo oscuro es simétrica a la atracción de las alturas: la claridad de fray Luis de León o de san Juan de la Cruz halla el otro platillo de su balanza (y el fiel de ella es el instante poético) en las visiones de abismo de Maldoror, en las singladuras alucinantes del barco ebrio. Cúspide y gehena a un tiempo, así se me apareció la poesía, en un horizonte luciferino y reverberador. Era liberadora y era abismal. Reconocí, en su corrosión de lo visible, las revelaciones de lo invisible. Turbadoramente, tres poetas hispánicos —el Federico García Lorca de *Poeta en Nueva York*, el J. V. Foix de *Les irreals omegues* y el Vicente Aleixandre de *La destrucción o el amor*— me hablaban de lo que uno de ellos, Foix, ha llamado "lo real poético" ("el real poètic").

Creo no equivocarme al afirmar que fue *La destrucción o el amor* el primero de tales libros que llegó a mis manos. ¿Cómo olvidar aquella "tristeza" de "una hoja del otoño, dudosa siempre en último término si presentarse como cuchillo", o aquel "pez espada, cuyo cansancio se atribuye ante todo a la imposibilidad de horadar a la sombra", o aquellas "águilas como abismos"? Venía el libro de tierras australes, que eran entonces tierras de libertad y serían luego tierras de dolor; se aureolaba con el prestigio, propiamente mágico, de una lejanía a la vez geográfica y espiritual. Era un libro de otra parte, de otro territorio del espíritu también. Piénsese que lo leía un muchacho solitario en la Barcelona de los años cincuenta. No viví yo, por edad, la acción exaltadora que *Sombra del paraíso* ejerció sobre los poetas españoles en 1944; me resulta fácil imaginarla mediante analogía con mi silencioso descubrimiento adolescente de *La destrucción o el amor*. Una conmoción interna subvertía, casi materialmente, ante los ojos juveniles, el mundo circundante.

Algunos años más tarde —había yo cumplido ya los diecisiete— apareció un nuevo libro del poeta: *En un vasto dominio*. Nos hallábamos, recordémoslo, en un momento azaroso e incierto de la poesía española. Recientes aún las desapariciones de Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas y Carles Riba, y recentísima la de Luis Cernuda, en crisis y en descrédito ya la llamada "poesía social", y todavía no publicados algunos de los principales libros de madurez de los poetas surgidos en los años cincuenta, adquiría aquella nueva entrega de Vicente Aleixandre el valor de un símbolo, un punto de referencia y una guía: *gradus ad Parnassum*. ¿Cómo no recordar, precisamente aquí, el poema dedicado en aquel libro a la casa de Lope de Vega, cuya custodia corre a cargo de la Real Academia Española? Máxime si se tiene en cuenta que dicho poema, tan bello y conmovedor, no era en el volumen, en modo alguno, un caso aislado. Tiempo adentro, el verbo del poeta descubría ahí lo intemporal; en el pasado, la luz de lo permanente. El cuerpo, el arte, la Historia: encarnaciones de la palabra, y, en ella, de la intemporalidad que denuncia lo esencial.

En junio de 1965 se inició mi correspondencia regular con Vicente Aleixandre, que había de prolongarse hasta el verano de 1983. Sinónimo de amistad para quienes tuvimos la fortuna de ser sus amigos, Vicente Aleixandre fue sumamente generoso, no ya de su tiempo, no ya de su saber y

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

consejo, sino de su energía intelectual y sus reservas afectivas. En esas no menos de 650 cuartillas manuscritas de puño y letra de Vicente, asisto, admirado, paso a paso, a la proyección e irradiación del poeta sobre la inmadura persona y la obra incipiente de quien, oscuro en aquellos años de mocedad, le escribía, y tal suceso no se limita al simple magisterio literario, ni, en él, a las generalidades principales; por el contrario, concierne también, paternalmente, a las vicisitudes de la vida diaria, en esa áspera edad juvenil en la que exaltaciones, dichas y contratiempos parecen revestidos de una intensidad insoslayable, arrasadora incluso; y, en lo tocante a la escritura, cada poema, cada verso, incluso cada palabra, si a mano venía, eran objeto de atención, de glosa, constituían materia de opinión argumentada. Vicente Aleixandre no vivió una sola vida, sino muchas: la suya propia, y, además, tanto la literaria como la personal de cada uno de sus numerosos amigos y discípulos próximos.

"El poeta es el hombre", dijo Vicente Aleixandre en su discurso de recepción en la Real Academia Española, al tomar posesión del sillón en que me ha tocado el muy excesivo honor de sucederle. Vicente Aleixandre, autor de los poemas, y Vicente, amigo, eran, para quienes con él tratábamos, inseparables como la imagen en el espejo lo es del objeto reflejado. Y, con todo, cada cual —el poeta y el hombre— tenía entidad propia: ¿alguien dirá que son, en realidad de verdad, la misma cosa el reflejo y lo reflejado, lo que está ante el espejo y la imagen que el espejo nos depara? No desconocía Vicente esta segunda vida paralela, regida por leyes propias, del autor de los textos, del hablante poético; creación del hombre, sí, pero no el hombre mismo en su corriente elocución. Incluso había, si se me apura, un tercer Vicente: el autor, no ya de los breves billetes o tarjetones, estrictamente comunicativos, sino de las cartas minuciosas y demoradas. El día en que pueda ver la luz ese vastísimo epistolario —del que, con ser extenso, sólo representa una fracción el que obra en mi poder—, llevadas para ello a cabo las necesarias tareas preparatorias y transcurrido el plazo adecuado, saltará a la vista la dimensión literaria del Vicente Aleixandre epistológrafo, probablemente comparable sólo, en la historia de las letras hispánicas, con la de dos de sus admiraciones máximas en este campo: Leandro Fernández de Moratín y Juan Valera. Como en ellos, hallaremos en el Aleixandre epistolar, en bellísima prosa, una lúcida introspección moral y un cuadro de la vida literaria, política y social de la España de su tiempo. Nadie vivió con más pasión, desde el retiro parcial que sus condiciones de salud le imponían, cuanto a su alrededor acontecía; nadie lo habrá retratado más vívida y gráficamente. Una parte de nuestro existir colectivo se habrá preservado indemne sólo en estas cartas, cuya recopilación y edición conjunta será tarea necesariamente lenta por su naturaleza, pero preciosa para la posteridad. A la tradición cultural de la que formamos parte debemos el mandato de llevar a cabo esta labor.

Del estímulo de Vicente Aleixandre a los escritores más jóvenes y de su fidelidad atenta a los de las generaciones precedentes sabíamos de sobra; pronto aprendimos a agradecer su bondad; mas otras lecciones todavía nos reservaba el trato con él. La variedad de sus lecturas e intereses y la constancia de su actitud cívica nos proponían, además, un riguroso modelo de intelectual en la mejor tradición clásica. Lector de Saint-Simon y de Dickens, tan apasionado por la historia como por la novela, por lo ibérico como por lo foráneo, era la negación viviente del encasillamiento y encasquillamiento y encastillamiento en la propia disciplina o del casticismo excluyente y tribal; español ejemplar, ajeno a todo fanatismo, conoció, comprendió y amó la pluralidad de lenguas, culturas y pueblos del país —y nuestro epistolario abarca precisamente años y casos harto sintomáticos al respecto—; humanista pleno, abierto a los más varios requerimientos, vivió, en los últimos tiempos en que su vista le permitió la lectura normal, bajo la sugestión de libros tan reveladoramente dispares como la *Crónica* de Ramon Muntaner, *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch, la historia universal de Jacques Pirenne o las cartas de Mayáns. Suya era, en definitiva, la mejor tradición liberal e ilustrada: la de Larra y Galdós, la de Clarín y Maragall.

Con todo, Vicente Aleixandre fue en primer lugar poeta, y poeta que, mientras los problemas oculares no le inhabilitaron para ello, siguió escribiendo con el designio de servir a una obra que se expandía desde un núcleo central o discurría en una trayectoria; una obra a cuya evolución armoniosa acompasó con tenacidad toda una vida de escritor. Años llevábamos leyéndolo, años admirándolo, y, sin embargo, sus dos libros finales, *Poemas de la consumación,* en 1968, y *Diálogos del conocimiento,* en 1974, tuvieron la desacostumbrada virtud de sorprendernos a todos. Recuerdo la mañana soleada y clara de diciembre en la que Vicente, ante el jardín de su casa de Velintonia, me entregó el ejemplar dedicado de la primera edición de *Poemas de la consumación* que hoy honra mi biblioteca. Se celebraban por entonces los setenta años del poeta; la hora parecía adecuada para recapitulaciones, para el reconocimiento al conjunto de un cabal devenir; pero no todos esperaban hallarse ante una nueva etapa del escritor. La mayoría de aquellos textos eran sucintos, concisos; la palabra, que en el pasado se había desplegado vastamente, adquiría aquí una concentración esencial, hermética incluso a veces a primera vista, mas no con el hermetismo de lo superreal, sino con el de lo inefable. El lenguaje poético, en su tensión última, gravitaba al borde mismo de lo que escapa a la expresión, al borde mismo del sustrato final de nuestra conciencia. La rotunda y diamantina belleza evocaba a Góngora o Quevedo; mas el trasfondo indagatorio se situaba en la región de los grandes místicos, de las primigenias esquirlas de pensamiento presocrático o del riguroso itinerario de un Heidegger hacia el fundamento óntico de la palabra humana.

Con más sobrecogida intensidad todavía, el poso último de la dicción aleixandrina apareció sedimentado, desde una soberana serenidad, en sus *Diálogos del conocimiento.* Pudieron haber creído algunos que *Poemas de la consumación* era una despedida del poeta; *Diálogos del conocimiento* venía a probar que quizá la autobiografía lírica de Aleixandre como personaje de sus propios poemas había en efecto concluido, pero que en cambio podía abrirse una zona nueva, en la que la voz poética, multiplicada en coralidad, se mostraba revestida de la cargazón de sentido pleno y hondo que le daba medio siglo de actividad literaria. Con dos libros, pues, complementarios por diversos, e igualmente granados, se cerró la poesía publicada en vida por Vicente Aleixandre; son estos dos libros la cima de su vasta obra, y rara vez han sido igualados en la historia de la poesía en lengua castellana. Nos queda, tras ellos, no ya únicamente la incóg-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nita dolorosa respecto a la poesía que, en normal estado de salud física, hubiera podido producir Vicente Aleixandre en sus últimos diez años de vida, sino, incluso, la incertidumbre respecto a la parte de su poesía anterior que no ha visto la luz: en la dolorosa ocasión de la muerte del poeta, pudo Carlos Bousoño rescatar un "diálogo del conocimiento" inédito y admirable —con ser quizá borrador no enteramente corregido— que se titula al modo quevedesco "Miré los muros"; no será, presumiblemente, el único. Me cuesta creer, por ejemplo, que, pese a que al fin resolviera no darle cabida en el volumen, uno de los diálogos en que puso más amor, ilusión y trabajo Aleixandre, el que fabulaba el encuentro de una aristócrata y un joven revolucionario en un jardín señorial de Rusia, no exista en algún estadio de redacción entre la numerosa cantidad de poemas inéditos pendientes de ser ordenados y publicados. Pasar en limpio, agrupar, seleccionar en lo que proceda y editar este sector ignoto de la poesía aleixandrina será, ciertamente, tarea esencial, no porque deba acrecentar la estatura del poeta, que no precisa de estos o de otros aditamentos, sino porque añadirá al patrimonio común unos textos de valor capital.

Dejadme agregar además otra observación. Os he hablado, hace unos minutos, del poema que Aleixandre dedicó a la casa de Lope de Vega en su libro *En un vasto dominio*. Poema admirable, que reviví en mi primera visita a aquella casa, en fecha muy reciente: a fines del pasado mes de mayo, tras mi elección, puesto que, en otros viajes, la dispersión de los asuntos pendientes, cuando no el cierre por obras del museo lopesco, había dificultado una peregrinación demasiadas veces aplazada. De regreso, ya en Barcelona, y no antes, quise releer el poema. Posee aquella relampagueante luz imperiosa, de romanticismo trascendido o trascendentalizado hasta las riberas de lo metafísico —casi la versión óptima de un romanticismo que España pudo tener pero al fin y al cabo no tuvo—, en la que, exceptuando algunas zonas de Luis Cernuda, ningún poeta contemporáneo en castellano se ha adentrado tan resuelta y vigorosamente como Aleixandre. ¿Creeréis, empero, que sólo en esta lectura recentísima caí en la cuenta de una errata manifiesta que tal vez sin ni aun advertirlo había subsanado mentalmente hasta entonces? En efecto: el poema se abre con una invocación al dintel, del que se supone que habla con su mero existir material, esto es, en palabras del poeta, "con su dicción antigua, / granito perdurable, sonando, profiriendo". Digo bien: "profiriendo", digo; mas es "prefiriendo" lo que, sorprendentemente, se lee en la primera edición individual del libro en 1962, en la segunda edición de 1977 —que es reproducción fotográfica de aquélla—, en las *Obras completas* de 1968, en la antología *Presencias* de 1965 y también en la tercera edición de *Mis poemas mejores* de 1968, y acabo de citar cinco ediciones de las que Aleixandre pudo, sin embargo, corregir pruebas. De la errata, con todo, no cabe duda alguna, y Carlos Bousoño, poseedor de no pocos manuscritos, la había comentado además con Vicente. Mas bastará quizá con este indicio para que se eche de ver que a otra tarea urgente nos conmina la memoria de nuestro gran poeta: a la edición crítica, teniendo a la vista aquellos manuscritos y las eventuales variantes de las diversas ediciones, de la obra toda de Vicente Aleixandre, depurada de erratas, asentada en su rigurosa y firme plenitud textual; una tarea, en suma, análoga a la llevada a cabo, con rigor ejemplar, por mi querido maestro José Manuel Blecua respecto a la poesía de Fernando de Herrera o de Quevedo, o respecto al texto de *Cántico* de Jorge Guillén en su redacción de 1936. No se trata, pues, solamente de sacar a la luz al Aleixandre inédito, sino también, si se me permite la expresión, de repristinar al édito. Que la posteridad no nos pueda echar en cara, en lo tocante al legado literario de Aleixandre, esa indolencia, ese descuido textual, propio de pueblos bárbaros, que ha llegado a veces a demorar durante siglos la correcta lección de algunos de nuestros grandes clásicos.

Pensemos ahora en el hombre tangible; en aquel "hombre de carne y hueso" a quien Unamuno, desde las primeras líneas, sitúa, en *Del sentimiento trágico de la vida*, en el centro de toda actividad filosófica; en este mismo ser humano, en suma, a quien plasmaba, con acentos dignos de Lucrecio, Vicente Aleixandre en su obra entera, y de modo particular en la primera parte de *En un vasto dominio*. Acerquémonos, pues, al hombre Vicente Aleixandre. A pocos debo tanto; con pocos, a lo largo de casi veinte años, ha sido el trato tan asiduo y fecundo; y, sin embargo, ¿habré llegado a verle cara a cara diez veces en mi vida? Mucho dice de la capacidad de comunicación de Aleixandre, y más aún de su profunda autoridad moral, el hecho de que un comercio principalmente epistolar enriquezca en tal manera a quien se reconoce discípulo del poeta. Mi caso, por lo demás, está lejos de ser el único. ¿Qué no deberá la literatura española a Vicente Aleixandre por esta labor tenaz, por esta entrega sin desfallecimiento? Para muchos fue, durante décadas, la encarnación viva de la dignidad del hombre en la palabra. Recordar algo de las primeras y de las últimas veces que vi a Vicente Aleixandre acaso ilumine, no su perfil, que en nada lo requiere de mí o de nadie, y de mí tal vez menos que de nadie, sino el escorzo o perspectiva que a los ojos de un amigo que sólo lo veía de tarde en tarde, mostraba este perfil. Entre mis primeras y mis últimas visitas a Vicente Aleixandre, por lo demás, el escenario permaneció inalterado, y lo fundamental del trato en nada varió; pero separa tales encuentros la distancia que media, por una parte, entre un hombre aún en la plenitud de su edad y un hombre luego golpeado ya por la dolencia, y, por otra parte, entre un muchacho apenas salido de la adolescencia y un hombre joven todavía, pero que se encamina hacia los cuarenta años.

Veintiuno tenía yo solamente cuando llamé por primera vez, traspuesta la verja en el cristal nítido de la tarde callada y verde, al número 3 de la calle de Velintonia. Me hallaba en Madrid en un viaje imprevisto, a causa de la recompensa otorgada a mi libro *Arde el mar* por jurado del que me complace ahora recordar que formaban parte cuatro escritores que hoy figuran en el anuario de la Real Academia Española: el que había de ser electo Miguel Mihura, el por entonces recién elegido correspondiente Alfonso Canales, el ya entonces académico de número Luis Rosales y el hoy también académico de número José López Rubio. Aquel jurado de 1966 es, pues, en 1985, lugar de encuentro con cuatro colegas, tres de ellos felizmente en plena actividad hoy, cuya contribución a las letras hispanas sería por demás superfluo proponerme glosar aquí y ahora. Volveré, pues, hecha mención de tan venturosa particularidad, a mi viaje de antaño. El llegar a conocer a Vicente Aleixandre perso-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nalmente no encerraba en rigor ninguna posibilidad de sorpresa: llevábamos año y medio de correspondencia asidua, sabíamos incluso del timbre de nuestras voces al teléfono. Entré en Velintonia como quien entra en un paraje conocido; desde su estatura y el chispear de pedernal claro y firme de su pupila azul me recibió Vicente. ¿Tenía, o sólo me pareció vérselo, un notable parecido con Góngora, del mismo modo que, al correr los años, se me antojó que iba recordándome a Jorge Guillén? Todos los poetas, al cabo, tal vez sean el mismo poeta. El recinto, con todo, era mágico: pronto supe dónde solía sentarse Federico García Lorca, y dónde Luis Cernuda, y dónde Pablo Neruda. La voz de Vicente, expresiva, tan pronto salmodiaba recuerdos como se volvía enérgicamente hacia el acontecer actual: inigualable amigo de sus amigos, en la conversación tenía un lugar para todos. Por todos preguntaba; de todos hablaba; por todos vivía y en todos se reconocía. Supe pronto cuán verdad era, y no fórmula de retórico recibo, aquel título suyo: "El poeta canta por todos". (Curioso que nadie haya acertado a relacionarlo con aquella afirmación enigmática de Ducasse, cuando quiso dejar de llamarse Lautréamont: "La poesía debe ser hecha por todos. No por uno". Está fuera de duda que Vicente, lector de Lautréamont y fascinado por su misterio, conoció este texto y reflexionó acerca de su posible sentido, pues lo que en él se enuncia es ni más ni menos que una de las claves de bóveda de la lírica moderna, a la que, cada uno a su modo, todos los poetas procuramos ajustar la modulación de la propia voz.)

Rápidamente, aquel primer día, me familiaricé con la biblioteca: supe el rincón de Stendhal, el de Balzac, el de las primeras ediciones de Foix. Casualmente, habíale llegado aquella misma mañana a Vicente por correo un documento clandestino: se trataba de un poema político en catalán, impreso y difundido por su autor, de no mucho vuelo literario por cierto. No se le ocultaba a Vicente este último y notable detalle; pero, ante la luz acristalada que se abría al jardín, me pidió que le leyera aquel texto en voz alta, y no por otra razón que por oír hablar en catalán. Nótese que por aquel entonces yo no había escrito sino en castellano. Le leí, pues, a Vicente lo mejor que supe el poema: de mi catalán, si no se me pide otra cosa que fonética barcelonesa, podía y puedo responder; no, en cambio, según sin duda se echa de ver ahora mismo, de mis facultades declamatorias, y menos aún en escrito que no podía tener mi adhesión literaria. Pero, en la paz de verdores transverberados de Velintonia, las palabras de una lengua de siglos sonaron, graves y nobles, como una campana que nos recordase que somos tan sólo efímeros depositarios de una tradición común, cristalizaciones o corporeidades momentáneas de la expresión verbal del hombre.

Al año siguiente, y por la misma época —al filo del mes desnudo y puro de diciembre, disperso en tajos y trazos de claridad por las arboledas del Parque Metropolitano—, viajé de nuevo a Madrid, esta vez en calidad de jurado del premio por mí obtenido en la convocatoria anterior, y de consuno con dos académicos catalanes: el recientemente desaparecido Guillermo Díaz-Plaja, de trato tan ameno y curiosidades tan diversas, que había saludado generosamente como crítico mi poesía, y mi querido, y admirado, maestro y amigo y hoy felizmente colega Martín de Riquer, de quien nunca he tenido la buena fortuna de ser propiamente alumno, pero de quien no puedo dejar de considerarme discípulo por lo mucho que de él he tratado de aprender en la lectura y en la conversación.

A un tiempo de Barcelona y de Madrid hablé aquel día con Vicente; por igual le interesaban los estudios, la lectura, la escritura, las amistades, la vida sentimental o las aspiraciones profesionales de cuantos a él acudíamos; para cada caso de la vida cotidiana, como para cada línea de cada poema, tenía una opinión atinada, un consejo oportuno. Prueba suprema de benevolencia: incluso en las no escasas y no fútiles ocasiones en las que no nos ateníamos a su parecer, hallaba, en una finta de abnegada elegancia, el modo de elogiar aquella decisión nuestra, de aquilatarla, de descubrirle excelencias ocultas, casi como diciendo implícitamente que valía tanto como la que él nos sugirió; y, aceptada sin reservas, trataba de situarse en nuestro propio punto de vista, para orientarnos, precisamente desde él, de modo que las consecuencias de aquella decisión —que no tardábamos en olvidar que él no había compartido inicialmente— fuesen para nosotros las más favorables que las circunstancias permitiesen.

Así era Vicente en 1966, en 1967: así el Vicente irrepetible de los años en que la salud le asistía, aquella "mala salud de hierro" acerca de la que él mismo ironizaba a veces, y que no era sino voluntad, realmente férrea, de sustraerse a la semiconvalecencia perpetua que le imponían las secuelas del grave quebranto físico que sufriera en su juventud. Así el Vicente que podríamos llamar intemporal, instalado en la fragilidad, paseando por el jardín envuelto en su capa española o tumbado por las tardes en un diván de reposo: una imagen que, por derecho propio, pertenece a la galería de mitos literarios de nuestro tiempo tan legítimamente como la del asmático Proust emborronando cuartillas en una habitación insonorizada. Eso sí: Vicente nos mira, sonríe, hace ademán de saludarnos con la mano, Vicente nos habla, Vicente nos acompaña hasta la puerta, Vicente nos despide, nos ve alejarnos desde el umbral, por el jardín, por la calleja quieta, bajo el cielo oscurecido y mate con una luz de perla gris. La bondad de Vicente no nos deja.

Pasaron diez años. Llevaba yo algún tiempo sin hacer a Madrid sino viajes rápidos y espaciados, en los que no siempre tenía oportunidad de acercarme a saludar a Vicente. Había llegado, empero, a verlo no mucho antes de que obtuviera el premio Nobel: era aún el mismo Vicente, sin más novedad que una moderada prudencia financiera, en aquellos tiempos ya difíciles para un rentista, que le llevó a hablarme por primera y única vez de la posibilidad de desprenderse algún día de su casa de Velintonia. No hubo, afortunadamente, necesidad alguna de recurrir a tal expediente cautelar una vez obtenido el premio, y, para bien de todos, espero y deseo que la casa de Vicente se mantenga siempre, como en vida del poeta y como ahora mismo, a título de perpetuado monumento incólume a un gran escritor y a su generación, del mismo modo que el carmen granadino de Manuel de Falla, para instrucción, ejemplo y goce de las generaciones futuras. Hago, por si algún día llegase a ser necesario, público llamamiento desde aquí en tal sentido a todos los amigos de Vicente y de la literatura y a las instancias públicas y privadas pertinentes para que así sea: es una responsabilidad que hemos contraído, es algo que a nosotros mismos nos debemos.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

La adjudicación del Nobel coincidió, preciso es decirlo, con el inicio de un grave declive físico de Vicente. 1977 es el último año en que nuestra correspondencia mantiene el ritmo frecuente que la caracterizó desde sus inicios; a partir de entonces, las cartas se hacen más esporádicas, para faltar del todo después del verano de 1983, suplidas sólo por la comunicación telefónica, necesariamente menos demorada. Así, cuando en junio de 1978 acudí con mi esposa María Rosa —a quien conoció aquel día— a visitar a Vicente, el escritor llevaba varios meses enfermo. Un querido poeta y amigo común, Jaime Gil de Biedma, me había contado que salió de visitarle en Velintonia con lágrimas en los ojos. Era, en efecto, una novedad dolorosa la que me aguardaba en aquella calle familiar: un Vicente Aleixandre físicamente estigmatizado por la enfermedad y moralmente cercado por aquella súbita traición que el cuerpo había hecho a una mente intacta, alerta, creadora siempre. Nos contó sus largas horas de inmovilidad, en las que le era imposible tanto leer como abstraerse del sufrimiento y se repetía a sí mismo una consigna interior para mantener el ánimo en pie: "Yo soy el dolor". Sí: se reconocía ser —¿y cuándo más altamente poeta que entonces?— porque identificaba su existencia con la del propio padecimiento.

El jardín despedía sus luces calladas; enmudecía el cielo en agua de resplandor; casi sin decir nada, de pie en el vestíbulo, abrazamos a Vicente. "Yo soy el dolor": ¿no hace pensar eso, al fin y al cabo, en aquella exclamación, de tan noble abolengo clásico en castellano, que oímos a don Quijote: "Yo sé quién soy"? ¿No es, en suma, una forma de expresar lo admirablemente enunciado por Spinoza cuando afirma que el esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser constituye la esencia actual de dicha cosa? ¿Es otro, acaso, el sentido de la poesía toda de Vicente Aleixandre? ¿No la resumen estas cuatro palabras dramáticas y esenciales? Aguzado por la adversidad, el verbo de Aleixandre era ejemplarmente fiel a su sentido más profundo.

Mi última visita, en abril de 1982, en el verde claro de luz palaciega de la primavera madrileña, me permitió, por fortuna, recobrar la imagen íntegra de un Aleixandre nuevamente restituido a cierta sanidad. Habíamos acudido María Rosa y yo a visitar al poeta en compañía de Octavio Paz —por primera y última vez tuve la dicha de ver juntos aquel día a mis dos maestros y amigos— y, en atención al visitante, evocaba Vicente, con precisión extrema, recuerdos de conocidos de México, de "Contemporáneos", de cierta reseña de la poesía aleixandrina inicial aparecida antes ahí que en España. Entre tanto, había llegado Jaime Salinas a Velintonia, y se incorporó a la conversación. Habló Vicente de escritores españoles: narró la visita a don Pío Baroja agonizante que ha recordado conmovedoramente en *Los encuentros*. Pasó luego a Azorín, y fue ocasión para vivir uno de los momentos más emotivos que de mi trato con Vicente Aleixandre me han quedado en la memoria.

Súbitamente, Vicente adquirió aquel brío apasionado y juvenil, aquel nervio y fuego y ansiedad tensa y vigilante, de narrador vivacísimo, de decidor de maravillas, que subyugaban a cuantos escuchábamos sus relatos. Vicente no tenía ya ochenta y cuatro años, Vicente no había estado enfermo nunca: Vicente era la voz sin edad que, desde las páginas de *En un vasto dominio,* refiere las cabalgadas juveniles de Espronceda. La estancia de Velintonia se convirtió, por el ensalmo de la voz de Vicente, en el escenario de la memoria. Vivimos, con otros detalles, un episodio esbozado en *Los encuentros*. Había una figura, miniada en el recuerdo, fragilísima: Azorín. Y estaban Vicente y Azorín conversando cuando salía en la plática a colación don Juan Valera. Justamente de don Juan Valera guardaba Azorín cierta carta, que quería enseñarle a Vicente. Preciso era ir a buscarla; Vicente debía aguardar unos breves instantes. Azorín se alejaba, andando casi de puntillas, más remoto y tenue cada vez, ya al filo de la Historia, quintaesencia de sí mismo. Regresaba luego, siempre con aquel porte afinado hasta las lindes de la inmaterialidad. Todo era límpido y desnudo como una página de prosa de Azorín. La mano de Azorín, casi transparente de puro adelgazada y marfileña, sostenía en alto la carta autógrafa de don Juan Valera. Pero Vicente no acertaba a poner atención en la escritura: más le fascinaba la mano de Azorín al suspender en el aire aquellos caracteres antiguos. Y, de pronto, yo sentí ante Vicente la misma clase de emoción que él sintió ante Azorín: no conseguía Vicente fijarse en la carta de Valera porque más le importaba que fuese Azorín quien se la estaba mostrando; no podía yo atender al recuerdo de Azorín antes que al hecho de que fuera Vicente quien lo evocaba.

Para un compatriota muchísimo más joven, para el hijo de un amigo poeta muerto en el exilio y para un poeta mayor de allende el océano, Vicente trasmitía así, con el recuerdo de Valera y el de Azorín, el suyo propio. Formábamos parte de una tradición única: varia, sí, pero a todos común, en la devanadera de la palabra. Como la Real Academia Española, el testimonio de Vicente nos remitía al pasado que nos había elegido por herederos —pues la literatura nos elige, y no nosotros a ella, aunque no siempre sepamos ser dignos de la elección— y nos recordaba así el arduo deber que a sus servidores impone la palabra escrita.

No es sólo ante nuestros contemporáneos ante quienes debemos responder, ni tampoco ante una descarnada e ingrávida abstracción de posteridad, no: se nos juzgará según la medida en que hayamos tenido en cuenta que sucedemos ineluctablemente a Valera, a Azorín, a Vicente Aleixandre. El pasado de la literatura es nuestra posteridad: el juez más estricto, y el más justo también. Habló Vicente del viejo en un poema, y lo comparó a Moisés. El viejo, en la intención de Vicente, era cualquier hombre: él mismo. Abría Moisés el paso hacia un territorio futuro, hacia "lo que verán los otros", y cumplía así su destino en el arenal sediento, vislumbraba el último sentido de su existencia. Pues no hay, no puede haber, en el ministerio de la palabra, solución de continuidad. Con motivo de la muerte de Juan Ramón Jiménez escribió Vicente Aleixandre: "Un eslabón acaba de quebrarse, diríamos. Pero no: el eslabón está ahí; lo que se ha roto es la mano perecedera, la carne que lo forjó". Y, además, añadía: "La desaparición de un poeta cumplido está llena de armonía y parece tan solemne, necesaria y fecunda como la diaria puesta del sol". En efecto: a *Morsamor* sucede *Doña Inés,* a *Doña Inés* sucede *Diálogos del conocimiento.* La literatura se sucede a sí misma. No sólo yo, sino todos nosotros —pues, recordémoslo, "el poeta canta por todos"— sucedemos hoy a Vicente Aleixandre.●

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

LIBROS

SARTRE

de Annie Cohen - Solal

por Juan Nuño

● Gallimard, Paris, 1985.

Megalómano, logorreico, espiritualista, pensador cíclico, polígamo, derrochador a manos llenas, incansable, despreciador de su cuerpo, polémico, segundo Voltaire, canonizado finalmente, pero ante todo, escritor, un gran escritor que llenó cuarenta años de la vida cultural de Francia y del mundo y que aún sigue dando que hablar.

Un clásico ya: editado en *La Pléiade*, ese impresionante panteón literario, *summa* de las *belles lettres* no sólo francesas, y ahora, Sartre revivido y reconstruido en el magnífico libro de Cohen-Solal, al que puede agregarse con provecho el de otra mujer, otra Ana: Anna Boschetti,[1] cuyo título no revela la riqueza de un contenido también biográfico, aunque parcial respecto del de Cohen-Solal que pretende cubrir la vida entera de Sartre: 1905-1980.

El hombre Sartre

Por fin una biografía intelectual, una reconstrucción de la gestación de las ideas y del proyecto literario de Sartre. No deja de ser curioso que, hasta ahora, hayan sido sobre todo mujeres las que se hayan encargado de la tarea. Por supuesto, Simone de Beauvoir, la *Grande Sartreuse*, como llegó a ser llamada con toda la malicia de los cenáculos parisienses, que no nos ahorró ni el más mínimo detalle de la vida cotidiana de Sartre: todas sus manías, todos sus movimientos, su horario al dedillo y aun todas sus miserias fisiológicas del triste y decadente final. Ha hecho, como observa Cohen-Solal, "un relato meticuloso y clínico". En realidad, ha sido fiel a sí misma: su extensa autobiografía no es sino una implacable recopilación de diarios llevados día a día, hora a hora, en donde nada queda fuera o al menos esa impresión agobiante se tiene al leerla. Ganas entran de pensar que Sartre escribió *Les Mots* como una forma relativamente gentil de darle una lección: Madame, una autobiografía se escribe así, no transcribiendo sin perdonar cuanto chisme y anécdota sucedieron.

Colette Audry, vieja amiga de ambos, también intentó[2] el esbozo de su pensamiento a través de una selección de sus textos. Para no evocar a Iris Murdoch, que le dedicó dos libros,[3] en cierto modo adelantada de las biografías sartrianas. Ahora, estas dos, Cohen-Solal y Boschetti. Cierto que Jeanson es la excepción masculina a semejante dominio matriarcal sobre la vida y obra de Sartre. Por su divulgado librito, *Sartre par lui-meme*, que ya tiene más de treinta años, pero también por otros dos, mezcla ambos de tímida biografía con decidida tarea hermenéutica.[4]

Las ventajas de esta gran biografía de Cohen-Solal son varias: en primer lugar, el hecho de ser la primera *post-mortem*, pudiendo así disponer del ciclo cerrado de la existencia de Sartre, aunque no de su obra, ya que se presentaba una extraña situación no de competencia, sino de disputa, por ver quién publicaba más inéditos del filósofo: si la hija, Arlette El Kaim-Sartre, albacea en realidad de Sartre, o la inevitable Beauvoir, el fiel Castor, que también disponía de una buena cantidad de escritos, pues Sartre, como es bien sabido, no hacía economías a la hora de darle a la pluma: "J'ai toujours considéré l'abondance comme une vertu", le escribió un día a Simone.

Otra ventaja del libro de Cohen-Solal es que ha podido manejar aún a tiempo ciertos testimonios de gente próxima a Sartre —por ejemplo, recogió oportunamente los testimonios de Aron— y también celebrar diversas entrevistas que, hasta ahora, jamás nadie había logrado (otro ejemplo notable, Dolores Vanetti, la famosa M. del entusiasta viaje de Sartre a los Estados Unidos, aún en plena guerra). Para no mencionar testimonios de personalidades: Giscard d'Estaing, Gallimard, Moravia. También ha podido compulsar Cohen-Solal documentos que acerca de Sartre o su familia se encuentran en archivos de no fácil

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

acceso, como los de la Academia Nobel, en Estocolmo, los de la Marina francesa, en el fuerte de Vincennes, los de las ediciones Gallimard y hasta los del FBI, que cubren los Departamentos de Justicia, de Estado y de la Fuerza Aérea, de los Estados Unidos. Semejantes posibilidades de acceso se explican por la influencia del impulsor original del libro de Cohen-Solal, un editor neoyorquino, que en combinación con Gallimard, fue quien encargó el libro, saliendo éste primero en la edición francesa (la aquí comentada) y esperándose que en breve vea la luz en la norteamericana.

Pero, con ser de talla, ésas serían apenas las ventajas materiales del libro de Cohen-Solal. Las principales, específicas de la obra, y plenamente atribuibles a la capacidad de la autora, son el poder de síntesis, la facilidad con que se mueve entre terminología y conceptos filosóficos y un cierto sentido del humor que se traduce más que nada en una separación respecto de la figura consagrada de Sartre, de forma tal que crea el suficiente alejamiento como para poder lograr un juicio desapasionado, algo hasta ahora jamás logrado por ninguno de sus biógrafos o comentaristas, probablemente porque todos (Audry, Jeanson, para no hablar de Beauvoir) estaban demasiado unidos al pequeño gran hombre. En ese sentido, es simplemente delicioso el relato de la visita de Sartre a la casa de campo de John Huston, en Irlanda, y la absoluta incomprensión que surgió entre dos personalidades tan distintas.

Se ha dicho que el *Sartre* de Cohen-Solal se lee como un libro de aventuras y es cierto, pero ese viene a ser su único defecto notable. Ha insistido demasiado en las peripecias de una vida ciertamente rica en avatares y sucesos, pero al elegir destacar éstos, se tiene la impresión, probablemente falsa, de que toda la vida de Sartre no fue sino una continua agitación mundana, una serie de acontecimientos extraordinarios, un vaivén entre sus múltiples amores y sus numerosas polémicas y compromisos políticos y culturales. Una vida de héroe muy repleta. Y no deja de ser explicativo de esa visión el que Cohen-Solal haya elegido el símbolo de Pardaillan, el personaje de las lecturas infantiles de Sartre, para ponerle como continua referencia a su inagotable quehacer literario. Qué duda cabe de que Sartre fue un ser batallador y lanzado hacia la busca de la gloria, como él mismo ha confesado en *Les Mots*. Pero conviene no olvidar que alcanzó la notoriedad y no pequeña relativamente pronto, a los 33 años, y con la primera novela (*La Nausée*) que se publica en 1938. Y que, a partir de ahí, salvo el obligado paréntesis de la guerra y la ocupación (y aun así, sin dejar de publicar y de estrenar), todo fue camino triunfal, en particular desde 1945. Sólo que eso sería lo de menos: cuesta arriba o con facilidad, hubiera podido ser una vida de héroe y nada más. Porque no hay que olvidar que este héroe es un pensador de talla y un escritor de gran aliento y nada de eso se consigue de la noche a la mañana ni dedicándose a conceder entrevistas, conocer bellas mujeres y viajar por medio mundo. Hay un Sartre oscuro, escondido, trabajador incontenible, que es el que explica y alimenta al Sartre público y brillante. Sin el Sartre *normalien*, sin ese rigor que se adquiere (o se adquiría) en aquella impresionante fábrica de profesores que era la Ecole Normale Supérieure, en donde sólo el primer año estaba dedicado a "hacerse la mano", esto es, a llenar página tras página de copias al azar, con el fin de adiestrarse, adquirir músculos y poder resistir los larguísimos exámenes escritos, que duraban por lo menos ocho horas; sin ese Sartre *bûcheron*, trabajador, tenaz, hormiguita, no hubiera existido el otro Sartre, el Sartre heroico y exterior que tanto ha atraído a Cohen-Solal. A veces, parece darse cuenta de que también existe aquel Sartre, la máquina, como ella lo describe, trabajando a pleno ritmo cuando le dejan (ejemplo máximo: la *drole de guerre*, que le hizo feliz, pues sólo escribía), pero en general pasa a su lado sin la suficiente insistencia. Para sólo poner un caso: nos cuenta la harto sabida adicción de Sartre a los estimulantes (anfetaminas) con el fin de acelerar su trabajo. Pero no nos dice que es el precio que tuvo que pagar por vivir las dos vidas: no se puede impunemente ser célebre y trabajador; el tiempo no da para tanto. En otra ocasión, Cohen-Solal revela un aspecto poco conocido del Sartre juvenil: su dedicación al boxeo; se entrenaba durante horas en ejercitar y desarrollar los músculos de los brazos y del tórax y hasta llegó a participar en algún combate de aficionados. Pero hubiera valido la pena indagar un poco más: es muy posible que detrás de esa momentánea entrega al deporte, y por lo tanto al culto del cuerpo, de la contingencia, incomprensible para el filósofo mentalista que en realidad fue Sartre, se encontrara un recurso material para acrecentar su poder de trabajo, su capacidad material de escritura. Sartre no escribió a máquina, sino a mano, y eso cansa; de ahí, primero el entrenamiento de la rue d'Ulm (*se faire la main*) y, luego, el afán por el boxeo. No daba puntada sin hilo. Y el hilo de Sartre fue siempre el mismo: escribir, escribir, pues el día en que no escribía se le prendía el tatuaje que, como no ha dejado de contarnos, llevaba marcado a fuego. Claro que el acceso a ese Sartre es muy difícil y quizá imposible; primero, porque formaba parte de su modo de ser que se llevó al sepulcro y, luego, porque sus próximos tienden a destacar los otros aspectos, los resultados, la personalidad controversial, el hombre del café y no el hombre del estudio, aunque muchas veces coincidieran uno y otro.

Que Sartre fue un auténtico *homme à femmes* es algo que comenzamos a saber a través de las "Cartas al Castor" y por los *Carnets de la drôle de guerre*, escritos íntimos publicados después de su muerte; ahora, Cohen-Solal ha descubierto más de la intensa vida amorosa de Sartre y ha revelado ciertos nombres (como el de la bellísima guía rusa, Lena Zonina) aunque, por razones de comprensible discreción contemporánea, aún vele otros. Y no deja de llamar la atención el paralelo que en este punto pudiera establecerse entre los dos grandes pensadores del siglo, por lo demás tan separados en sus concepciones filosóficas: Sartre y Russell. Ambos "consumieron" (si las feministas permiten el brutal término) gran cantidad de amantes. Hay una carta de Russell, de 1948 (por lo tanto, cuando ya tenía 76 años), dirigida a una alumna que, al parecer, le había manifestado algo impulsivamente su admiración, en la que Lord Rus-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

sell le advierte que está dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias en esa relación... También Sartre coleccionó alumnas. Y actrices y amigas de sus amigas, comenzando por Beauvoir, y hermanas de sus anteriores amantes, hasta llegar a formar, aunque no sólo con ellas, una extraña "familia", medio harén, medio sociedad en comandita. Y hasta exaltar a una de esas alumnas-amantes al papel de hija adoptiva, con lo que pudo ver realizada su fantasía del incesto, exaltada en *Los secuestrados de Altona* y confesada en *Les Mots.* El que Sartre, el que Russell, el que hombres tan prolíficos literariamente, tan creadores, hayan tenido semejante intensa vida amorosa no parece casar muy bien con aquella simplista explicación de la sublimación de la libido a través del arte y la literatura. Al contrario, cuanto más amaban, más producían, y quién sabe, si no era más bien a la inversa.

Por supuesto que todos esos amores encajaban en la famosa relación *necesario/contingente* que Sartre le presentó desde el principio a Simone de Beauvoir, y que revela que era un tanto aficionado al elementalismo del modelo heliocéntrico, a lo Bohr: el sol rodeado de planetas, da igual que se aplique al átomo, a las mujeres, o a los sistemas filosóficos, ya que eso mismo es lo que dice en *Cuestiones de método* respecto del marxismo (sol, desde luego) en torno al cual giran todas las demás filosofías contemporáneas. Sin embargo, lo de unos amores "esenciales" y otros "accesorios" parece que no funcionó muy bien, pues en más de una ocasión, como no deja de subrayarlo delicadamente Cohen-Solal, el Castor se rebeló ante alguna peligrosa rival "esencial" (casos de Olga y Dolores). A su vez, todo esto, tan chismoso y secundario, va encuadrado en la categoría sartriana de la "transparencia", trasunto de la autenticidad de la conciencia, para combatir mejor su natural tendencia al auto-engaño o ejercicio de la "mala fe". Así, en nombre de la fulana "transparencia", Sartre le cuenta a Beauvoir, con pelos y señales, lo que había hecho con ésta o con aquélla. Y de paso, el Castor, al publicar sin recato alguno esas cartas tan personales ha permitido que se entere todo el mundo. No tiene mayor importancia, pues, bien vista, esa transparencia de Sartre encaja perfectamente en la "vividura" francesa: desde Descartes que comienza por unas confesiones hasta el matrimonio Jouhandeau al que le tuvimos que soportar el relato menudo de sus aburridísimas peleas, los franceses no dejan de exhibirse sin pudor alguno. Literatura de diarios, de confesiones, de sinceramientos, de exposición de la vida interior. O al menos eso nos parece a los que pertenecemos a otra "vividura" muy diferente, en la que el recato, el pudor y aun el secreto forman parte de nuestro modo de ser y de nuestra tradición. Que si la referencia emblemática francesa son las confesiones cartesianas, la nuestra, contemporánea de aquella, iníciase por un ejercicio deliberado de amnesia biográfica: "... de cuyo nombre no quiero acordarme".

Sartre literato

Sabíase por propia confesión que desde siempre quiso ser escritor; de preferencia, novelista. Por eso, los tímidos ensayos infantiles, primero, juveniles después (*L'Ange du Morbide, Jésus la Chouette, Légende de la Vérité*), y con esa intención se preparó, primero en el liceo Henri IV y en el Louis-le-Grand y, luego, en la E.N.S. En ese momento, hacia los veinte años, sufre la influencia de Bergson, el filósofo de moda entonces, el mimado del gran público, la *vedette* del Collège de France; el otro *grand patron* de la filosofía francesa era Brunschvicg, que reinaba indiscutido en la Sorbonne. "Hacer de su vida una creación estética", tal era el plan original de Sartre: vivir su vida como una novela. Fue Bergson quien le dio material de apoyo para conocerse, para comenzar a dominar el plano psicológico, para "anclar su filosofía. en su propia experiencia interior", como señala Cohen-Solal. De esta manera, estamos en presencia de otro "realismo", como si fuera inagotable la serie que, desde el XIX, padece la literatura: el de Sartre sería un "realismo psicológico", aquel que conceptualiza su experiencia interior. Por eso y sólo por eso, estudia filosofía, pero nada tiene de extraño que las primeras preferencias se dirijan a la psicología: de ahí, el estudio de Jaspers y su interés por la sicopatología, las visitas al manicomio y la experiencia de la mescalina. La filosofía le sirve de medio para lograr su objetivo de ser un gran escritor; lo mismo hará más tarde con la fenomenología. No es casual que comience escribiendo una novela y cuatro o cinco relatos cortos, pues los trabajos filosóficos previamente publicados (*L'Imagination, La Transcendance de l'ego*) son considerados por Sartre ejercicios académicos en los que arregla cuentas o con la psicología conductualista (Dumas) o con un subjetivismo demasiado estrecho en Husserl. Su verdadera pasión de escribir se concentra en su novela, tantas veces rehecha: *Melancholia*, que gracias a Gallimard se llamará *La náusea* y, en efecto, vive los primeros años de la sufrida docencia en Le Havre (Bouville) como Antoine Roquentin.

Porque el destino de Sartre quedó marcado desde el momento en que tomó, junto con su inseparable Nizan, la decisión de no ser profesor; mejor dicho, de ser cualquier cosa menos profesor, de evitar ser profesor; de no terminar sus días como aquel "Jésus la Chouette", el mediocre y disminuido profesor de provincia, casado con alguna de las damiselas de la región y lleno de hijos: otro pequeño burgués de los muchos que llenan este mundo, aquel mundo. Por eso sus ataques, sus bromas pesadas en la Ecole Normale, su desprecio al director o, como apunta Cohen-Solal, la división establecida entre la República de los profesores a la que se enfrentaba la República de las Letras. Probablemente antes, en el hogar, en el enfrentamiento, primero con su abuelo Schweitzer y luego con su padrastro Mancy, había nacido el Sartre provocador, irrespetuoso y subversivo, cuestionador del orden burgués, tan bien representado en la sociedad por el cuerpo académico. Por supuesto, el mundo profesoral siempre que pudo le devolvió la moneda y lo trató con similar capacidad de rechazo; basta leer el oficio del rector colaboracionista de la Academia de París, expurgado por Cohen-Solal, para darse cuenta de lo irreconciliable de ambas posiciones; allí, el Sr. Rector, nombrado por el gobierno de Vichy, asevera que *Le Mur* et *La Nausée*, las dos obras publicadas hasta entonces por Sartre y que tanta fama le habían co-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

menzado a proporcionar en el mundo de las letras, "por mucho talento que testimonien no son obras que resultaría deseable ver escribir a un profesor, es decir, a alguien que tiene almas a su cargo. Que M. Sartre medite... y que saque en consecuencia beneficio para su carrera y su existencia" ¡Menos mal que no lo hizo! Claro que Sartre no necesitaba del texto protocolar y hueco de un rector cualquiera, ni de Vichy ni de la República, para mandar al diablo a todo el cuerpo profesoral y sus almidonadas costumbres. En el poco tiempo en que, por razones pecuniarias, no tuvo más remedio que plegarse al sistema y dar clases en varios liceos, de provincias y de la capital, se distinguió por su rebeldía, por su capacidad de provocación, por su tendencia a trastocar las relaciones alumno-profesor, a no respetar las costumbres instituidas, a ser en suma siempre un profesor distinto. De ahí también el enorme entusiasmo que despertó entre la mayoría de sus alumnos. Es algo que llega hasta Mayo del 68: Sartre no fue nunca el tipo de profesor estirado, ni siquiera serio, distante, como, por el contrario, debió serlo su camarada y amigo de l'Ecole Normale, Raymond Aron. Esa es la gran diferencia entre ambos y no Hegel o la fenomenología o la política: Aron siempre quiso ser profesor, plegarse al *establishment*, ser parte de él. Muy propio del judío asimilado, que lleva la asimilación al extremo, a la mímesis perfecta. Mientras que Sartre abominó desde muy joven de la noble institución profesoral y luchó contra los *salauds* que la representaban: era el hijo de esa clase y podía darse el lujo de rebelarse contra ella. Y lo hizo. Y la literatura fue su medio de expresar su desagrado, su asco, su rechazo por quienes concebían la vida como algo serio, lleno de obligaciones, normas y valores.

Pero todo eso es únicamente el punto de partida de Sartre, la razón de su total dedicación a la literatura, primero y, en general, a escribir siempre. En el camino surgen los demás factores: el encuentro con la novela norteamericana, la aplicación de ciertos recursos de la fenomenología y el hallazgo del teatro como recurso expresivo de mayor fuerza. Cohen-Solal tiene el mérito de haber buscado un texto poco conocido de Butor, en el que éste recuerda haber asistido en 1944 (otoño: ya liberado París) a una conferencia de Sartre acerca de "Una técnica social de la novela" y, como confiesa el mismo Butor, "es la primera vez que oí hablar de Virginia Woolf, de Dos Pasos, de Faulkner..." Inclusive antes ya había comenzado la tarea informativa de Sartre: en sus artículos para la *Nouvelle Revue Française*, en los años que median entre la publicación de *La náusea* y la ocupación de París, Sartre había presentado a los grandes novelistas norteamericanos y había declarado su admiración literaria por ellos, en particular por el empleo del tiempo narrativo. Así se formó el Sartre escritor que viene a culminar en *Les Mots*, su obra maestra, y que confiesa haber encontrado "le travail du sens par le style", que es mucho más que el manido "el estilo es el hombre". Porque lo que Sartre proclama es la subordinación del significado (espacio semántico) a la ordenación de las palabras (espacio sintáctico); la verdad en función de la belleza; la filosofía al servicio de la literatura.

Tales fueron al menos sus propósitos, su "douce folie", su extraña neurosis; de la que viene a despertar, a curarse, según declara, sólo pasados los cincuenta años. Aunque la verdad literaria es que únicamente en *Les Mots* se cumplieron tan hermosos propósitos; la paradoja sartriana y no de las menores es que, pese a todas sus buenas intenciones de creador de belleza, la filosofía se le atraviesa en el camino e invierte la relación: sus obras (novelas y teatro) son la expresión de sus ideas, la corporización de sus filosofemas. Obligado en 1972 a explicar la relación entre su teatro (en particular, *Huis clos*) y su filosofía (específicamente, *El ser y la nada*), al momento de publicar el volumen noveno de *Situations*, no pudo ser más claro: "Mon gros livre se racontait sous forme de petites histoires sans philosophie". En efecto: sus obsesiones metafísicas, la contingencia, la libertad, la conciencia, jamás le abandonan ni a la hora de hacer filosofía ni a la de hacer literatura. El hombre es una conciencia (por tanto, una nada, un agujero, un vacío permanentemente abierto y buscando inútilmente llenarse) perdida en la selva fáctica y viscosa de lo contingente (de lo "óntico", diría Heidegger); o lo acepta y entonces se priva de su libertad, se aliena en el mundo de lo práctico inerte; o ejerce su libertad de cualquier forma, pero siempre suya, para construir otro mundo, siempre factual y viscoso, pero en el que las relaciones, las normas, los valores los invente y cree el hombre.

Annie Cohen-Solal comienza su impresionante biografía narrando una subasta reciente en la sala Drouot, en la que, entre *bibelots*, cuadros diversos, notitas de Nerval, libros dedicados y antiguas cartas de amor, se comienzan a vender (*sic transit*!) manuscritos de Sartre. Cuatro años después de su muerte ya empezó la dispersión de sus reliquias. Y lo más triste es que Sartre se cotiza mal, a bajos precios; no por falta de interés, sino por exceso de oferta. Consecuencias de haber sido tan generoso, de haber escrito tanto y, sobre todo, de haber regalado sin ton ni son, a diestra y siniestra. Cohen-Solal se preocupó en particular por un viejo y nunca publicado texto de Sartre. Aquella novela que escribió a los veinte años (*Une défaite*) y de la que todos han hablado y muy pocos leído o siquiera visto. Cohen-Solal al fin la consigue y nos regala la transcripción de un pasaje, unas cuantas líneas que pertenecen a un cuento central de aquella novela inédita, titulado, nada originalmente, "Un cuento de hadas". En él, Frédéric es preceptor de dos niñas de una familia burguesa, y para recreo de sus pupilas y de su madre, a la que buscaba seducir, inventa el cuento de hadas. Es la historia de un príncipe, "de una maravillosa inteligencia y de una exquisita belleza", pero frío, impasible, y aun cruel; por no creer que los hombres tuvieran alma, vivía rodeado de autómatas. Pero un día, el príncipe malo se pierde en un bosque. Merece la pena traducir al menos parte del pasaje que nos ha transcrito Cohen-Solal:

> Ensilló el príncipe a su caballo y partió al galope. Entonces cruzó por su mente un horrible pensamiento: "¿Tienen todas las cosas un alma?" Pasó junto a un prado en el que se agitaban las altas yerbas. "¿Tienen las cosas...?" ¿Qué era ese estremecimiento que las recorría como un alma? ¿Qué oscura vida

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

había en ellas? Ante semejante idea, le acometió un asco infinito. Espoleó a la bestia que, asustada, partió al galope. Agitados los árboles por la velocidad, se le echaban encima para desaparecer como si fueran cuadros... Y todas las cosas parecían vivir, vivir con una vida oscura, odiosa, que le causaba bascas, una vida dirigida hacia su vida. Creía estar en el centro de un mundo inmenso que le espiaba. Se sentía vigilado por los arroyos, por los charcos del camino. Todo vivía, todo pensaba. Y de pronto, se acordó de su caballo: también esta dócil bestia... Sosteniéndose con dificultad en la silla, el príncipe contempló esos seres inmensos y oscuros que tan bien creía conocer y que ahora le parecían monstruosas apariciones: los árboles. Comenzó a gritar...

Más tarde, cuenta Cohen-Solal, descubridora del texto, el príncipe poco a poco se cura: se acostumbra a vivir en un mundo rodeado de almas. "Se hace un hombre como los demás", escribió el Sartre de los veinte años. Tiene toda la razón Cohen-Solal: ese extraordinario cuento es *La Nausée* al alcance de los niños. Es más: ahí están *in nuce* todos los componentes de la literatura filosófica sartriana: no sólo la náusea ante la existencia plena del *en-sí*, sino la posibilidad de escapar a la contingencia a través de la libertad de la conciencia. Si es cierto que Sartre siempre supo que iba a ser novelista, no lo es menos que también, desde su juventud, supo cuál era el tipo de filosofía de la que se alimentaría su imaginación de escritor.

Ha inventado Cohen-Solal una cómoda categoría para explicar los cambios radicales que fue experimentando el pensamiento de Sartre a lo largo de su vida, tanto en el orden de las ideas como en el de la acción: pensar por ciclos: "la logique de la noncontradiction n'avait jamais été la sienne, il pensait par cycles, pratiquait la technique du mouvement perpétuel...". Esa "lógica cíclica" es una magnífica excusa para entender los violentos cambios de posición que sobre temas fundamentales sufrió la concepción literaria o filosófica de Sartre.

Así, el gran escritor, el hombre destinado a poseer el mundo por la magia de su pluma, el novelista permanentemente impulsado por Beauvoir que no dejaba de recomendarle que escribiera relatos en lugar de perder el tiempo en hacer filosofía, es el mismo que comete un doble atentado contra la literatura. Primero, poniéndola al servicio de la lucha política o, cuando menos, encadenándola a la cotidianidad de lo circunstancial. Finalmente, negando su valor, su importancia ante la triste realidad social de que se compone este mundo injusto y desigual. Literatura comprometida, por una parte, y aquello otro, tan traído y llevado de "En face d'un enfant qui meurt *La Nausée* ne fait pas le poids". Lo primero es más importante ("hace más peso") que lo segundo en la concepción literaria sartriana; lo del niño que muere no deja de ser un *ex abrupto* ante una situación social exasperante. Pero exigir de la literatura un "engagement" es algo más serio. Se encuentra perfectamente expresado en el famoso editorial del primer número de *Les Temps Modernes*; a lo que ese "compromiso" responde es a la concepción filosófica de Sartre. Su horror por la subjetividad pura (su rechazo de Proust, finalmente) y sin embargo, su impotencia por salir de una filosofía mentalista y subjetivista que privilegia la conciencia, le exigieron compensar el desequilibrio metafísico en favor de la mente con una permanente añoranza por el mundo, la alteridad, lo concreto, lo contingente, el dominio del Ser. Recuérdese otra expresión no menos manida: lo de que el hombre es una pasión inútil. Pasión en el doble sentido, de padecer pasivamente la presencia atosigante de las cosas, y de sufrir como en la mitología cristiana la muerte de sus proyectos y sus intenciones. Inútil, ciertamente, por cuanto jamás alcanzará el absoluto, lo lleno, la paz del *en-sí*: está condenado a la libertad de ese agujero que es la conciencia, ni siquiera inerte, sino que tiende siempre (para eso le sirvió la fenomenología y su noción de "intencionalidad") hacia algo fuera de ella, distinto a ella. ¿Qué de extraño, entonces, que la literatura que se construya sobre semejante esquema metafísico exija un permanente "compromiso" con lo circundante? Pues no hay que entender necesariamente ese compromiso en el sentido político o social; basta con leer la clave filosófica que rechaza los estados de ánimo, las interioridades de la conciencia, el onanismo del sujeto feliz contenido en sí mismo, cosificado.

Donde se ve que no es inocente hacer filosofía al mismo tiempo que se quiere ser un gran escritor. Sartre pudo aprender de Hemingway y de Faulkner y en *Manhattan Transfer* ciertas técnicas narrativas, pero su aplicación estuvo dominada por una metafísica fenomenológica, en la que la conciencia, además de estar permanentemente privilegiada, exige consumir todo cuanto la rodea: necesita "comprometerse", esto es, proyectarse, llenarse de contenidos pasajeros. Bastará con algo tan sencillo como eliminar el sujeto narrativo para que, al desaparecer la conciencia, desaparezca el problema del "compromiso" literario: es lo que hicieron los escritores experimentalistas del *Nouveau Roman*, y por algo Sartre se apresuró a calificarlo de "anti-novela". Probablemente Proust hubiera empleado el mismo término de haber llegado a conocer *La náusea*.

Sartre filósofo

A la distancia, resalta la ironía: Sartre, que huyó cual gato escaldado, como alma que ha visto al diablo, de todo determinismo, de todo mecanicismo, de todo cuanto oliera a positivismo y cientificismo, construyó un tipo de filosofía perfectamente *determinado* por su entorno cultural. Es más: el solo hecho de aborrecer las filosofías deterministas, de haber "escogido" un tipo de filosofía anti-determinista, ya supone un cierto determinismo cultural, así como, en lección del mismo Sartre, no escoger es una forma de hacerlo.

Para la época en que el joven Sartre recibe su formación filosófica, no hay más que una filosofía dominante en Francia, el espiritualismo cartesiano en cualquiera de sus variantes. O bien el espiritualismo irracional bergsoniano o bien el racionalista de Brunschvicg: o la filosofía atiende a esa fuerza oscura que es la intuición o se limita a registrar, como en un inventario de almacén, las etapas de la conciencia en la historia de la filosofía. Por doquier, reino del sujeto a la hora de establecer conocimiento; la filosofía francesa a fuerza de huir del criticismo kantiano devino en lo que el propio Sartre llamó una "filosofía alimentaria", digestiva, deglutiva, capaz

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

de hacer del sujeto cognoscente un inmenso y voraz estómago que todo lo reduce con sus poderosos jugos ideales; el mundo, el objeto, lo Otro, como quiera llamarse a la realidad, desaparece en los pliegues gástricos de una conciencia demasiado absorbente. Para quien está obsesionado por la contingencia, por la viscosidad, por la concreción de lo real, tenía que resultar insoportable una metafísica de prestidigitación que con un simple truco hacía desaparecer el mundo y lo reducía a intelecciones y estados de conciencia. Dicho simplistamente: el Ser venía a coincidir plenamente con la conciencia, el sujeto se tragaba al objeto, el reino de la subjetividad no conocía barreras; como si no hubiera existido Kant ni Husserl ni, desde luego, Heidegger. De ahí, el título claramente revelador: *El ser y la nada*, o lo que es igual la realidad total, apabullante, maciza, impenetrable de lo que es, rodeando al miserable agujero, a la desvalida nada de la conciencia. A algún periodista bien enterado de la obra de Sartre le faltó valor para titular el hecho de su muerte en términos metafísicos: "Al fin, la nada se ha hecho ser".

No cabe la menor duda de que si la razón del predominio de ese tipo de filosofía es extra-filosófica, hay que buscar en el nacionalismo francés, exaltador de Descartes, la causa de semejante imperialismo subjetivista. Dignos herederos del cartesianismo. Entre las dos *rei*, los franceses post-positivistas (y aun el mismo Comte, pero eso sería otra historia) no vacilaron: *res cogitans* como dominadora de la *extensa*. Puede sonar a simple, pero tiene la fuerza de lo congruente: sustitúyase *res cogitans* por *néant* (o *pour-soi*) y *res extensa* por *être* (o *en-soi* o *pratico-inerte*) y, desde el punto de vista al menos terminológico, queda transcrito todo Sartre. Por supuesto, faltan las diferencias de valoración; lo que para los filósofos cartesianistas no merecía la pena tomar en cuenta, fuera de la conciencia, para Sartre es justamente la amenaza que la cosifica. De ahí, su interés por Heidegger y su análisis existencial que le revela los detalles del otro lado, del terreno en que se pierde la conciencia. Aun para rebelarse, para levantar el anti-sistema cartesiano, la exaltación de la precariedad de lo existente, el canto a una libertad entendida como fracaso y condena, Sartre también fue tributario de la gran tradición espiritualista característica del cartesianismo: por su rechazo de la ciencia, por su desdén de las filosofías del lenguaje, por su incapacidad para plantear límites al problema del conocimiento, por su desmesura en levantar una metafísica subjetivista. Apenas ahora comienzan ciertos jóvenes filósofos franceses a salir del tremedal cartesiano. Léase el revelador prefacio de Pierre Jacob a su obra *L'empirisme logique** para entender por qué la filosofía francesa ha estado dominada por lo que Jacob llama "la repugnancia que inspira el darwinismo a los filósofos franceses". Más pruebas, rayando en lo anecdótico: cuando en 1979 se estrenó en París *Mon oncle d'Amérique*, la película de Resnais, en la que se presentan las tesis conductualistas de Laborit y a Laborit mismo, los críticos franceses se burlaron de la película. La explicación sigue siendo la misma: subsiste el tabú católico, según el cual el hombre no es ningún animal ni viene determinado en su comportamiento por naturaleza alguna. Entre el "libre albedrío" del que todos los hombres fueron generosamente dotados por Dios, en el momento de hacerlo rey y señor de la creación, y la libertad a la que el *para-sí* está condenado, según Sartre, no hay ninguna distancia metafísica. Sartre es el último representante laico de la más rancia teología católica, exaltadora de la primacía del sujeto humano.

Suele hacerse a veces mención al *coté* protestante de Sartre por el lado de la familia materna, los Schweitzer; quizá a Sartre sólo le quedó del protestantismo cierto amor obsesivo por el trabajo intelectual, pero su fondo metafísico es magníficamente católico: la doctrina del libre albedrío frente a la de la predestinación o la gracia. O quizá, para contentar a los hegelianos del tardo-marxismo en el que cayó Sartre, una síntesis de ambas: porque aquello de estamos condenados a ser libres puede entenderse como la reunión de la carga protestante (condenación) con la libertad omnímoda del católico. Como fuere, la antropología filosófica sartreana se movió siempre en los límites superiores de la conciencia, entiéndasela como se la entienda, y las tareas morales de ésta: elegir, ser auténtica, conferir sentido al mundo inerte del *en-sí*. Adán en el momento inicial de la creación no se hubiera sentido más poderoso respecto del mundo, por más que Sartre, como en el cuento del príncipe, presente al hombre (Roquentin o Mathieu o Goetz) como un vacilante y tembloroso agujero de nada eternamente amenazado por la viscosidad y cosificación del mundo material. Al final, es el hombre quien impone orden, quien atribuye sentido, quien inventa y elige para que lo inerte quede a su servicio. Otra prueba de su capacidad de expresar en la metafísica la fuerza y el rigor de la teodicea cristiana. Mientras que la filosofía de Heidegger no deja de ser mucho más representativa del protestantismo, por cuanto el *Dasein*, además de estar absolutamente predestinado (*Sein-zum-Tode*), se encuentra a merced del Ser y al hecho simplemente histórico de que éste quiera llamarle, hacer oír su voz. Sartre, en cambio, satisface a la cultura cartesiano-católica por privilegiar a la cosa cogitante sobre la extendida e inerte: "Je ne suis à l'aise que dans la liberté, échappant aux objects, échappant à moi-même... Je suis un vrai néant ivre d'orgueil et translucide... Aussi est-ce le monde que je veux posséder", anotó en alguno de sus *Carnets de la drôle de guerre*. Cohen-Solal, que ya forma parte de la nueva generación, también se ha dado cuenta de aquella pertenencia. Por lo mismo, al referirse a *L'Etre et le Néant*, señala: "Tout y repose, en fait, sur l'idee d'une tension permanente entre l'être et l'en-soi, en d'autres termes entre la subjectivité et le monde. Déclaration d'absolue suprématie de la subjectivité sur le monde, L'Etre et le Néant est une oeuvre profondement cartésienne..."

Sin embargo, pese al innegable fondo cartesiano y, por tanto, espiritualista, hay una nota de originalidad en las posiciones de Sartre, aunque sólo sea por el hecho personal de haber pertenecido a esa rara especie de filósofos autocoherentes, de filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía; de predicar, como se dice, con el ejemplo. Por lo demás, sobre aquel cartesianismo fenomenológico del *ser y la nada* se presentaron

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

dos intentos de injerto, de desigual éxito: la influencia heideggeriana y el marxismo; en especial, el último actuó como cuerpo extraño en el sistema original de Sartre.

Hay filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía, desde Diógenes el del barril, para no remontarse a Sócrates. Son —tienen que serlo— los filósofos moralistas, con centro de preocupaciones en el hombre, desde los estoicos a Sartre; filósofos de la especie bacular, para quienes la filosofía es no sólo bastón, ortopedia o soporte, sino salvadora receta: razón de ser. En cambio, sería absurdo y carecería de todo sentido exigirle a un Russell que viva según las tesis del atomismo lógico. El hecho atestiguado por la anécdota de que Kant tuviera fama de morigerado y rutinario no tiene necesariamente que ver con el enfoque crítico, demarcativo de su filosofía. Que, de ser así, Hume, filósofo escéptico si los ha habido, tendría que haber vivido prácticamente de espaldas al mundo, cuando de hecho llevó una existencia bastante mundana, más bien hedonista.

Lo curioso es que Sartre no iba para filósofo, sino para literato, por lo que siempre quedará la duda de si su carácter, su modo de ser, fue el que determinó el tipo de filosofía que, a la larga, profesara o si, por el contrario, una vez levantado el sistema y aun el lenguaje o jerga en que aquel se inscribe, se apegó a ambos a modo de confirmación existencial. No es este punto baladí: el que Sartre vivo repita en gran medida las acciones de aquel Roquentin de Bouville-Le Havre, el que nunca llegara a querer poseer nada, el que viviera a salto de hotel, con pocos o ningún libro, sin otros lazos afectivos que los de la extraña, artificial y variable familia que a lo largo de los años se le fue agregando, más por la atracción que los otros sentían por él que por necesidad propia, configura esa concepción heroica de la existencia, exaltante del sujeto y rechazadora del entorno sobre la que una filosofía central antropológica se construye y justifica. Cohen-Solal llega a hablar de la "megalomanía" de Sartre, expresando con ello que sólo atendía en realidad a un diálogo: el de él consigo mismo.

Tiénese así la impresión de que, de salida, Sartre ya poseía un bagaje propio como para construir un sistema cerrado y suficiente. Sabido es que, sin embargo, la fenomenología significó en su formación una suerte de revelación que lo llevó a profundizar en la obra de Husserl. Pero, cuidado: de la fenomenología sólo tomará lo que le conviene, la categoría de "intencionalidad", que fundamenta el papel preponderante de la conciencia, y el amor por las "cosas mismas", que le servirá de coartada para penetrar en la dureza, en la alteridad del mundo. Y, por supuesto, el rechazo de lo empírico, del aporte científico, del trabajo observacional que sólo arroja resultados heteróclitos y desconectados (entiéndase siempre lo mismo: carentes de un centro organizador, sujeto-conciencia, dueño de su capacidad de elegir).

Antes de que la guerra y la inmediata post-guerra le abrieran a Sartre los ojos para el entorno social e histórico, ya Heidegger, según él mismo confiesa, lo inició en la "historicidad": "Savoir où je suis ne prend de sens qu'à partir d'où j'étais", medita a causa de la lectura de *Sein und Zeit*. Obra así Heidegger a modo de catalizador que acelera el proceso que, de cualquier manera, ya se estaba gestando por la fuerza de las circunstancias. Como se acostumbró a decir, en otra jerga, no menos popularizada e imprecisa: Sartre se formó una conciencia histórica y socialmente y Heidegger no fue extraño a ese agregado de su conciencia, hasta entonces solitaria y altanera. Y ahí es donde entra en juego la relación con el marxismo. La difícil relación con el marxismo.

No porque Sartre se la pasara peleando y reconciliándose con los comunistas; no porque el PC francés fuera especialmente inhábil, dogmático, cerril y falto de tacto (que lo era, sobre todo, comparado con el italiano); no porque Sartre buscara participar sinceramente en la acción política como forma de aceptar su relación con el mundo. Todo eso es anecdótico y Cohen-Solal no deja de informarnos puntualmente desde los primeros intentos, con el grupo clandestino "Socialisme et liberté", que tanta desconfianza inspirara a los comunistas, hasta la aventura del R.D.R. y las peripecias más serias y arriesgadas del *réseau* Jeanson durante la guerra de Argelia. Hasta culminar en la triste bufonada de los últimos años, entregado por completo a las infantiloides y no siempre bien intencionadas manipulaciones de los "maos". Pero hay un aspecto doctrinario que Cohen-Solal no profundiza: el por qué del fracaso filosófico de Sartre con el marxismo, del que es monumental testimonio esa obra ingente que se llama *Crítica de la razón dialéctica*.

Sartre estaba destinado a no entenderse con una doctrina como el marxismo, de pretensiones y planteamientos rígidamente determinantes y de supuestos abiertamente cientistas. Lo que Sartre llamó la "esclerosis" del marxismo es el verdadero marxismo, el marxismo real, y cuando se quejó amargamente de que el marxismo buscaba disolver al hombre en un baño de ácido sulfúrico estaba poniendo el dedo en la llaga: para un filósofo de la existencia que, al igual que Kierkegaard frente a Hegel, busca salvar al individuo de las garras absorbentes y omniexplicativas del sistema, una doctrina integradora y totalizante, como es siempre el marxismo, es el fin del camino. Sería necio pretender presentar a Sartre como ignorante de tal contradicción, pero justamente de ahí, de su conocimiento por el problema e intento inútil de superarlo, arranca su angustioso trabajo de la *Critique*, de entrada condenado al más rotundo fracaso: pretender proporcionar un fundamento existencial a la antropología marxista es tanto como querer casar agua con fuego. No es extraño que, desde entonces, a cada fracaso político, solo o con los comunistas, lo denominara "choque con lo concreto". Si Daniel, Lucien y tantos otros anti-héroes de la literatura sartriana se caracterizan por ese recurso de la *mauvaise foi*, que lleva a la conciencia a buscar la cosificación del *en-sí*, a entregarse, por así decir, al mundo, a tratar de ser una esencia fija y estable, en lugar de esta incómoda y vacilante ausencia de ser que es la conciencia, nada siempre abierta, lo irónico del caso es que también Sartre cayó en la trampa y, por medio del marxismo, buscó desesperadamente abrazar el *en-sí* a través de su lucha con lo *práctico-inerte*, otro nombre del mundo, del Ser, de lo opuesto a la solitaria subjetividad de los existentes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Anna Boschetti prefiere hablar de "profetismo" sartriano, posición que comienza a manifestarse a partir de la creación de *Les Temps Modernes*. Sartre es el profeta que parte de un lenguaje y del dominio de una clave: estamos rodeados de la viscosa materia y, en tanto conciencias libres, condenadas a asumir y ejercer la responsabilidad plena de nuestra libertad, sólo podemos luchar a pie firme, dispuestos a sufrir, tal es nuestro sino, fracaso tras fracaso. Cuando ese "profetismo" apocalíptico, pesimista, encuéntrase con el otro, con el profetismo mesiánico y optimista del marxismo, y cede (o parece ceder) ante él, a Sartre se le borran las pistas, pierde la orientación, y comienza a *piétiner sur place*, a girar sobre sí mismo, a intentar desesperadamente encontrar un centro en el que fincarse. Pero ese centro lo había dejado atrás, en las tesis nunca renegadas, nunca superadas, nunca abandonadas del *ser y la nada*, aquel descomunal proyecto por apoderarse del mundo a partir del *cogito*, en la mejor tradición cartesiana. Mientras que la obra de Marx siempre fue un plan maestro para descifrar el mundo y el hombre a partir de lo escondido, de lo subyacente, en la más pura tradición cabalística, como bien ha mostrado Hannah Arendt. El contraste filosófico fue insuperable. ¿Cómo iba a poder el mismo Sartre que abominaba del mundo, que llegaba a la sensación de náusea metafísica con las cosas, comulgar con el materialismo, vulgar o dialéctico, siempre panteísta, del marxismo?

No es tan metafórico el melancólico final de *Les Mots*: "Desde hace más o menos diez años [justo el tiempo de entrega al marxismo] soy un hombre que se despierta, curado de una larga, amarga y tranquila locura, y que no vuelve a recaer ni dejar de recordar sin reir sus anteriores desvaríos y que ya no sabe qué hacer con su vida..."

Lo que hizo fue "recaer": analizar existencialmente a Flaubert y, sin tampoco culminar esa obra, languidecer en el desastre fisiológico, entre dos locuras, la suya, recobrada a través de la reconstrucción existencial de Flaubert, y la de los "maos", "a la sombra de la torre", como gusta de expresarlo Cohen-Solal.

Notas

[1]Anna Boschetti, *Sartre et "les Temps Modernes", une entreprise intellectuelle*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985

[2]Colette Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Seghers, Paris, 1966

[3]Iris Murdoch, *Sartre*, Collins, London, 1953; *Sartre, Romantic Rationalist*, Yale University Press, Yale, EE.UU., 1953

[4]Francis Jeanson, 'Un *quidam* nommé Sartre', que es un apéndice de *Le probleme moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, 1966; *Sartre dans sa vie*, Editions du Seuil, Paris, 1974

[5]Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980

THE HALF-WAY HOUSE OF FICTION

DON QUIXOTE AND ARTHURIAN ROMANCE

de Edwin Williamson

por Mario Vargas Llosa

• Claremdon Press, Oxford, 1984

El Quijote estampó un sello de desprestigio sobre las novelas de caballerías del que nunca se han recuperado. Pero la culpa de ello no la tiene Cervantes sino, fundamentalmente, sus exégetas y comentaristas al decretar que su mérito mayor había sido enterrar un género literario. Cuando apareció el Quijote, la novela de caballerías, ya en decadencia, se había vuelto estereotipada, monótona, y perdido audiencia. La aparente burla cervantina de sus exageraciones anecdóticas y enredos estilísticos tenía cierta justificación. Pero en la tradición caballeresca destacaba un buen número de libros de rica elaboración imaginativa y audaces arquitecturas que quedaron también sepultados, en confusión innoble, bajo la lápida que —según sus intérpretes— plantó el Quijote sobre el género.

Cuando yo estudiaba Literatura, en la Universidad, a mediados de los años cincuenta, el prejuicio de los profesores contra las novelas de caballerías era inconmovible. El catedrático de Siglo de Oro las liquidaba en una clase, enumerando contra ellas las acusaciones que les hizo Menéndez y Pelayo en su maciza *Historia de la novela:* desmaño, ampulosidad, disparate, indecencias, caos. Agradezco a mi espíritu de contradicción haberme empujado a la Biblioteca a verificar por cuenta propia si el demonio era tan feo como lo pintaban. Porque gracias a ello tuve la suerte de leer una de las grandes novelas que se han escrito: el *Tirant lo Blanc*, de Joanot Martorell. El Quijote lo menciona dos veces; en una lo llama "el mejor libro del mundo" pero la otra alusión es más bien despectiva. No hay duda que Cervantes conocía la obra maestra valenciana y que había leido también, con provecho, muchas muestras del género al que, según confesó en el Prólogo a la Primera Parte de su novela quiso ridiculizar.

El entusiasmo que me produjo el *Tirant lo Blanc* me volvió, durante mis años universitarios, un lector empedernido de novelas de caballerías. No me quemaron el seso, como al Quijote, pero me depararon, como a él, ilusión y placer a raudales. No era fácil encontrarlas. De la mayoría de ellas no había ediciones accesibles. Cuando las había, eran libros espantosos, de letra microscópica, como los de la Biblioteca de Autores Españoles, o de papel transparente, como el tomo respectivo de Aguilar, que amenazaban con dejar ciego al heroico lector. Había que ir en busca de ellas a las bibliotecas. El helado caserón de la Biblioteca Nacional de Madrid tenía una magnífica colección y, resfríos aparte, pasé muchas tardes memorables allí, sumido en las aventuras laberínticas de Amadises, Espliandanes, Luisartes, Palmerines y demás caballeros andantes. Para mi asombro, por algunas intemperancias textuales, ciertos libros de caballerías, como el Lancelot, habían sido confinados por la puntillosa censura franquista en el infierno de la Biblioteca. Para poder leerlos ha-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

bía que recabar una autorización eclesiástica.

De esas lecturas saqué dos conclusiones. La primera: que una gran injusticia recaía sobre un jénero literario de gran fuerza de invención y originalidad que produjo no sólo una literatura de consumo, para los apetitos convencionales de un público hambriendo de acción, amores impolutos y sucesos maravillosos, sino auténticas obras de creación, que sentaron las bases de una narrativa de la que eran deudoras cosas tan disímiles como la novela romántica, el folletín de aventuras decimonónico y hasta los *westerns* cinematográficos. La segunda conclusión era que, contrariamente a sus pretensiones y a los sermones de tantos catedráticos, Cervantes en el Quijote no "mató" la novela de caballerías sino le rindió un soberbio homenaje, aprovechando lo mejor que había en ella, y adaptando a su tiempo, de la única manera en que era posible —mediante una perspectiva irónica— su mitología, sus ritos, sus personajes, sus valores. El Quijote es la novela de caballerías de una época en la que ya no había caballeros ni la realidad permitía forjarse la ilusión de un orden caballeresco del mundo, pero en la que, sin embargo, este ideal imposible sobrevive todavía, refugiado en dos últimas trincheras: la nostalgia y la locura.

En su ensayo sobre Don Qijote y el romance artúrico —*The Half-way House of Fiction*— el profesor Edwin Williamson se coloca en la perspectiva más adecuada para estudiar las relaciones entre la novela de Cervantes y la tradición caballeresca. No hay entre ambas un antagonismo radical sino una simbiosis dialéctica: fingiendo negarla, el Quijote enriqueció esta tradición, devolviéndole la vitalidad que había perdido, a la vez que echaba los cimientos de un arte narrativo nuevo. (Para alentar todas las confusiones posibles, el género inaugurado por Cervantes sería bautizado como "realista"). Williamson limita su análisis de la novela caballeresca a los romances de Chrétien de Troyes y al *Amadis de Gaula* (incluida su secuela, Las sergas del Espliandán), explicando, para justificar este hiato de varios siglos, que su intención no es hacer un minucioso escrutinio de las fuentes caballerescas de la novela cervantina, sino cotejar los grandes lineamientos morales y literarios de aquellas y de ésta. Para ese intento los textos escogidos sin duda bastan. Pero no hay duda que su interesante libro se hubiera enriquecido de manera considerable con la inclusión de otros libros caballerescos cuya contribución a la ficción cervantina está todavía por investigar. Pienso sobre todo en el *Tirant lo Blanc* —mencionado de prisa por Williamson— que, en cierto modo, es un puente intermedio entre la visión *naive* de la tradición artúrica y el realismo irónico de Cervantes. El idealismo heroico y las irrealidades del amor cortés están presentes en el Tirant, pero relativizados por chispazos de humor y sobre todo, por el erotismo.

Williamson desacredita con argumentos sólidos el prejuicio de considerar al romance artúrico como simple literatura escapista y muestra que, por el contrario, representa una visión seria, coherente y por momentos profunda del mundo. En su libro hay un plausible esfuerzo por deslindar la noción de "verdad" en las ficciones medievales y renacentistas. este es un asunto capital —¿qué crédito conceder a la versión novelesca de la vida?—, al que cada época y corriente narrativa dan un cariz particular, una matización diferente, y sobre el que prevaiecen abundantes equívocos. Uno de ellos consiste en creer que Cervantes introdujo la "verdad" en un género que hasta entonces no había hecho otra cosa que mentir. El realismo del Quijote habría delatado la irrealidad del romance arturiano. Para esta noción, no por ingenua menos extendida, el criterio de la veracidad en las ficciones reside en la semejanza de la anécdota con la realidad verificable por el lector a través de su experiencia. Así, sólo las ficciones "realistas" dirían la verdad; las otras, mentirían.

Lo cierto, claro está, es que todas las ficciones mienten —si se trata de cotejar lo que ellas cuentan con vivencias reales—, o mejor dicho, que las verdades que expresan no son literales sino indirectas, simbólicas, y a las cuales la cercanía o la distancia con la realidad que anecdóticamente las inspira les es indiferente. La ficción es constitutivamente una mentira, una realidad sustitutoria, fingida con palabras, y cuya verdad esencial está en su engaño: en persuadirnos, mediante artículos formales, en el curso de la lectura, que aquella ilusión que nos comunica no lo es, sino realidad escrita, vida viva, experiencia haciéndose.

El profesor Williamson sostiene que para una mentalidad de la Edad Media, embebida de Platonismo, acostumbrada a ver en las apariencias visibles de la realidad, signos o manifestaciones del orden secreto del mundo creado por dios, el universo ritualista y maniqueo de las ficciones de Chrétien de Troyes no

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

era percibido como exagerado ni irreal. Por el contrario: describía la verdadera realidad, la espiritual, soterrada bajo el caos que las perfidias y fealdades humanas ocultaban en el diario vivir. La misión de la literatura era sacar a la luz esta realidad oculta, a fin de que los hombres se sintieran redimidos y seguros. Las ficciones les probaban que la verdadera vida no era la que padecían cada día, sino la otra, la subyacente, una vida en la que el mal era siempre derrotado por el bien, donde la bondad o la maldad de los seres humanos se reflejaban en la belleza o fealdad de las caras y en la fuerza o debilidad del brazo y en la que la maravilla y el milagro coexistían con lo trivial.

La realidad que el hombre medieval quería ver representada en los libros no era la violenta y temerosa que experimentaba en carne propia, sino aquella que no veía pero en la que creía ardientemente —la de las Escrituras, la del catecismo, la de la fe— y el genio de Chrétien de Troyes tradujo aquel sentimiento amorfo en caras, cuerpos, nombres, paisajes, aventuras, y una bella música de palabras. La razón de ser de la ficción era, perforando el engañoso vaivén de la vida cotidiana, describir el orden permanente y divino del mundo. La vida real era falsa; la ficción, cierta. El narrador desenmascaraba la realidad hechiza y transeúnte del tiempo y el cuerpo e instalaba sus ficciones en la realidad intemporal y trascendente del alma. Williamson, con una fórmula sutil, llama la "coartada didáctica" a esta operación que permitía al autor de ficciones caballerescas obtener la credulidad de sus lectores (u oyentes, ya que estas novelas se leían en alta voz o se recitaban de memoria) para sus fabulaciones.

Cuando Cervantes escribe, el contexto social y cultural era muy diferente. La religión ejercitaba todavía un derecho de veto sobre la imaginación literaria, pero ésta ya no podía apoyarse en las verdades religiosas para ser convincente. Los lectores leían cada vez más con los ojos de la razón y cada vez menos con los de la fe; por lo tanto, se habían vuelto incrédulos para la literatura caballeresca enraizada en creencias e ideales caídos en bancarrota. Las convenciones del romance épico tradicional resultaban artificiales, disparatadas, para un público que, a diferencia de su predecesor, buscaba que los libros le dieran claves e instrumentos para entender el mundo en que vivía en vez de apartarlo de él. Los hábitos del lector habían cambiado. De los cuatro niveles en que leía el hombre medieval —el literal, el alegórico, el moral y el anagógico— el primero tomaría, a partir del racionalismo renacentista, una preeminencia tal que la literatura narrativa debió, en consecuencia, mudar de naturaleza. El resultado fue el nacimiento del "realismo" en la ficción.

Las mejores páginas del libro de Edwin Williamson desentrañan, con minucia quirúrgica, el sentido en que debe entenderse el término "realismo" aplicado al Quijote. El no indica, por cierto, una promiscuidad total entre ficción y realidad, sino unas convenciones literarias —un anecdotario, una estructura temporal, un uso de la palabra— diferentes a las del romance caballeresco. Con cervantes la novela se vuelve exclusivamente literaria. Porque el autor del Quijote, en palabras de Williamson, "sitúa la ficción de manera plena en el dominio de la imaginación humana, sin mencionar la inspiración divina, emancipándola de otras ramas del conocimiento y de otros departamentos de la verdad, sobre todo las verdades de la religión." (p. 85) Pero, al mismo tiempo, Cervantes encuentra manera de rescatar, dentro de los nuevos modos de la novela, asuntos y valores de la tradición caballeresca a los que los tiempos que corrían se mostraban alérgicos. La genialidad del subterfugio radica tanto en su simplicidad como en su eficacia. Cervantes hace de Don Quijote, el valedor de la visión del mundo y de la ética caballerescas, un loco, y le adosa, como su contrapunto sensato y realista, a Sancho Panza, a quien, como dice Williamson, encomienda "democratizar rudamente, a base de mala fe, duplicidad e irónico vigor, los heroicos ideales del caballero andante".

Comparto enteramente la convicción de Williamson de que la locura del Quijote no fue concebida como una metáfora de nada —eso afirma una corriente crítica empeñada en que la buena literatura sea siempre edificante— sino como un recurso literario para hacer aceptables, creíbles, unas actitudes y unos sentimientos que, sin la coartada de la locura, los contemporáneos de Cervantes hubieran rechazado por excéntricos. Al parecer revestidos con la indumentaria de la enajenación del personaje (y adquirir, por lo mismo, connotaciones risueñas) el código de conducta y los designios del Quijote se teñían de "realismo" y merecieron por tanto ese asentimiento de los lectores que garantiza la perennidad de una ficción (o decreta su muerte).

La maravillosa paradoja es que, con el tiempo, a medida que la novela de Cervantes echaba raíces y comenzaba a nutrir con su rica savia toda la cultura de Occidente, lo que había sido nada más (pero, también, nada menos) que una estrategia literaria, se fue cargando de un simbolismo tan poderoso que hoy día parece imposible desligarlo del Quijote sin infligir a éste una herida mortal. El empecinamiento del Caballero de la Triste Figura en ver gigantes donde hay molinos de viento y en desear lo imposible, rechazando de modo sistemático la ley de realidad, aunque el resultado de ello sea, una y otra vez, desbaratarse y frustrarse y sembrar la desdicha en torno, ha pasado a representar una forma suprema de humanidad. La locura se ha trastocado en idealismo. El Quijote personifica al espíritu generoso combatiendo contra la sordidez del mundo real, contra la mezquindad del sentido común, contra el cálculo realista encarnado por el pobre Sancho Panza, a quien, inversamente, por su infalible pragmatismo, se ha convertido en símbolo del adocenamiento espiritual, el conformismo, la cobardía y la vulgaridad.

Si es verdad que Cervantes escribió su novela para condenar la irrealidad del romance caballeresco, lo sucedido en todo este tiempo con el Quijote debería desconcertarlo. Cuatrocientos años después, el mundo entero tiene a su libro como un formidable alegato a favor del sueño y la ilusión y en contra del acatamiento por los hombres de la realidad que viven. ¿No es eso lo que, tal vez con prosa menos perfecta y en historias menos bien trabadas, hacían los libros de caballerías?

El libro de Edwin Williamson es una valiosa contribución para entender esta verdad: el Quijote, en vez de acabar con el género caballeresco, lo coronó con una extraordinaria novela que fue, entre otras cosas, una victoria póstuma de la tradición narrativa que se inició en las aldeas y cortes de Bretaña. Gracias al Quijote, Lancelot, los Amadises y Palmarines todavía rompen lanzas en pos de su quimérico e indestructible ideal.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

UN TESTIGO FUGAZ Y DISFRAZADO

de Severo Sarduy

por Rosario Ferré

• Librees del Mall, Barcelona, 1985.

Esta breve colección de sonetos y décimas abre una nueva ventana-espejo en la ya espléndida galería literaria de Severo Sarduy. A pesar de que el título señala hacia una visión enmarcada dentro de la tradición bartheana del poeta-testigo disfrazado, creador de textos que son ante todo superficies, existen suficientes diferencias en la colección para hacernos pensar que el autor ha emprendido un camino diferente al de sus anteriores libros.

Nos encontramos aquí muy lejos de ese lenguaje kitsch y camp que el autor integra, en sus obras anteriores, al lenguaje "sagrado" del ethos poético, como sucede, por ejemplo, en *Colibrí,* donde el lenguaje "irrisado" de la parodia o del choteo cubano se funde a un lenguaje de pura cepa barroca, émulo de las *Soledades* de Góngora; o como sucede en *Maitreya,* donde se disuelven las distancias entre el lenguaje zen y su propia pacotilla. Pese a su título sugestivo, no puede decirse de este libro, como ha dicho el propio Sarduy de su obra anterior, que "todo es simulación, todo es apariencia, todo es *fake*".[1]

La fugacidad y la emulación se refieren aquí al tema del tiempo y de la carnavalización de la escritura-deseo, personaje principal del libro. Como Bataille, sarduy concibe el deseo y el poema, no sólo como realidades fugaces e intercambiables, sino equivalentes.

El deseo y el poema son ambas experiencias de exceso (y acceso) místico. A diferencia de Bataille, sin embargo, para quien el éxtasis-exceso del poema le revela al hombre el "abismo" aterrador del ser y "la noche del no-saber y de la Nada", para Sarduy el poema-deseo es siempre una celebración, la única manera accesible al hombre de derrotar a la muerte. Por eso, en el soneto 6 (el que da título al libro) Sarduy equipara el sexo masculino al instrumento de la escritura (la pluma) por medio del cual se descifra "el ideograma de la sombra", o de la muerte:

> El embolo brillante y engrasado
> embiste jubiloso la ranura
> y derrama su blanca quemadura
> más abrasante cuanto más pausado.
>
> Un testigo fugaz y disfrazado
> ensaliva y escruta la abertura
> que el columen dilata y que sutura
> su propia lava. Y en el ovalado
>
> mercurio tangencial sobre la alfombra
> (la torre, embadurnada penetrando,
> chorreando miel, saliendo, entrando
>
> descifra el ideograma de la sombra:
> el pensamiento es ilusión: templando
> viene despacio la que no se nombra.

El poema, como el deseo, exige la máscara carnavalesca: la escritura-testigo es la máscara de la carne (y a la inversa), que se opone a la fugacidad del tiempo y a la muerte. En este sentido, la escritura "superficie" gira alrededor del "no saber" o "abismo de la Nada", pero ese girar o transvasar de significantes (del deseo a la escritura; del sexo del cuerpo amado al propio cuerpo) es siempre en Sarduy un proceso festivo y creador, y no (como en Bataille) de angustia maldita. Como sucede en los poemas eróticos de Octavio Paz ("Piedra de Sol", "Mutra", "Maithuna"), el erotismo de Sarduy es siempre un erotismo beatífico y apolíneo.

En estos poemas se palpa una inmediatez vivencial que resulta nueva en la escritura de Sarduy. Como en "La noche oscura del alma", de Sor Juana Inés de la Cruz, o como en los sonetos amorosos de Quevedo, estos poemas exigen la agonización (o canonización) del lector-poeta. en el soneto 5, por ejemplo (así como en la décima 44), los huesos del amante-amado quedan calcinados por una pasión auténtica, hasta no quedar de ellos más que la ceniza que el poema "vuelca" en la "noche voraz de los sentidos." En el soneto 13, por otro lado, los ecos quevedescos y místicos se funden a lo autobiográfico: el poema relata la experiencia que ha sufrido el poeta, al verse obligado a llevar a cabo los trámites funerarios de una familia o ser querido. (El título del soneto: "Página de un diario", subraya al aspecto autobiográfico.) Como el Quevedo del Salmo XVII, el poeta no halla tampoco aquí "cosa en qué poner los ojos / que no fuese recuerdos de la muerte", pero esa muerte no es nunca tan terrible en Sarduy como en el máximo poeta del amor en español, porque implica siempre un "alumbra" del cuerpo por las brasas del deseo, que posibilita la trascendencia.

Como en todos los libros de Sarduy, la pintura (la mirada) y la música de la palabra (el son habanero) se encuentran inseparablemente entrelazadas, y son los dos medios por los cuales se expresa el deseo-escritura. El libro se encuentra por ello dividido en sonetos y en décimas: los sonetos constituyen una serie de medallones o miniaturas de corte europeo y renacentista; las décimas son pequeñas pieza musicales típicamente caribeñas, que se "sonean" con guitarra y se cantan improvisadas. El primer soneto, por ejemplo, comienza con la descripción de los amantes en una habitación inundada por la luz del Caribe, que la penetra por la ventana abierta:

> La transparente luz del mediodía
> filtraba por los bordes paralelos
> de la ventana, y el contorno de los
> frutos —o el de tu piel— resplandecía.
>
> El sopor de la siesta: lejanía
> de la isla. En el cambiante cielo
> crepuscular, o en el opaco velo
> ante el rojo y naranja aparecía.
>
> otro fulgor, otro fulgor. Dormía
> en una casa litoral y pobre:
> en el aire las lámparas de cobre
>
> trazaban lentas espirales sobre
> el blanco mantel, sombra que urdía
> el teorema de la otra geometría.

La superficie de la escritura-deseo es aquí el espejo en el que se refleja (y recobra) el recuerdo del rito amoroso celebrado, ha muchos años, en una casa junto al mar. Pese al objetivismo implacable del poema (el énfasis es siempre en el "contorno" de los objetos descritos, en su "superficialidad"), este se encuentra atravesado por un aire de melancólica nostalgia, ante el recuerdo de un mundo perdido para el poeta. En la décima 17 se repite este tono nostálgico y personal, que intenta recobrar un paraíso perdido:

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

En la sed y en el alivio
de la sed, crepuscular,
en la honda noche insular
sobre el mío tu cuerpo tibio.
Silencioso, especular
de simetría, el guarismo
de mirada, voz y sexo
en la alquimia de lo mismo:
como al revés o en abismo
en un espejo convexo.

El emblema de la isla, presente en las dos composiciones citadas anteriormente, es recurrente en la obra de Sarduy. Aparece en *Maitreya* y en *Colibrí*, principalmente como imagen de un espacio interior, simbólico del aislamiento de la pasión o del deseo sagrado, pero también como imagen de la isla de Cuba, paraíso perdido del poeta. En estos poemas la presencia de la isla es cada vez más directa, como si su máscara se encontrara tan próxima al rostro del hablante que amenazara confundirse con ella. Esto sucede, por ejemplo, en la décima 2, que pudo haber sido escrita, no por un poeta estructuralista cubano, exilado hace más de veinte años en París, sino por Lloréns Torres, el decimista por excelencia del Caribe, o por cualquiera de los payadores jíbaros que todavía hoy recorren en Navidad las montañas de Cuba y de Puerto Rico, componiendo décimas para sus combates improvisados:

Corta Changó, con tu espada
el alcohol, y has que ese río
crecido, no bien vacío,
vuelva a su cauce y, saciada
tanta sed, halle morada
el nadador a la orilla
de tu fuente y en tu arcilla.
Que la sangre que consagras
de fuerza a las bisagras
del puño y de la rodilla.

En *Un testigo fugaz y disfrazado*, en fin, Severo Sarduy cumple una vez más con el concepto tántrico de la unión de los contrarios. Como en sus libros anteriores, todo aquí es metonimia, todo es desplazamiento, todo es metáfora centelleante. La noche caribeña, de crepúsculos oriflamados y sensuales, se funde a la noche oscura del alma de San Juan de la Cruz y del desengaño barroco; la mística erótica de la santería caribeña se funde a la mística-erótica sufí; el semen se hace tinta devoradora y la página se hace cuerpo resplandeciente; en una escritura a la vez agonizante y lúcida, de la cual la parodia, la simulación cosmética y humorística, tan cultivada por Sarduy en sus anteriores obras, ha quedado desterrada. Testimonio fugaz y disfrazado, todo aquí es conflagración de máscaras, pasión personal y auténtica, en unos textos que convergen bajo un "rayo que no cesa / entre los huesos abrasados."

PROXIMOS NUMEROS

Isaiah Berlin / *Decadencia de las ideas utópicas en Occidente*

Enrico Mario Santí / *José Martí y la revolución cubana*

Juan Goytisolo / *En los reinos de Taifa*

George Steiner / *Nuestra tierra natal, el texto*

Richard Morse / *William Carlos William y Oswald de Andrade*

Enrique Molina / *Poemas*

Severo Sarduy / *Hacia la unificación*

Xavier Rupert de Ventós / *¿Existe Europa?*

Jean Baudrillard / *Ensayo*

Guido Di Tella / *Ensayo*

María Esther Gillio / *Entrevista a Ernesto Sabato*

Octavio Paz / *Matta, el pintor*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

LA VUELTA DE LOS DIAS

EN BUSCA DEL ARTE DEL TERCER MILENIO

por Bengt Oldenburg

Los artistas que hoy tienen entre veinticinco y treinticinco años llegarán al año dos mil en plena madurez creadora. Una mirada atenta sobre algunos plásticos de esta generación sirve para indicar desde qué situación estética se preparan los asaltos al Parnaso del siglo veintiuno.

A los peligros y eventuales atractivos del pronóstico se puede oponer, razonablemente, cierto tipo de análisis del presente, un discurso revelador de motivaciones que prometen una proyección futura. Dentro del panorama plástico porteño —admitiendo tanto su preponderancia dentro del país como sus limitaciones— es factible definir un clima, la modalidad productiva de un puñado de artistas que, desde hace poco, se destacan tanto por sus atributos individuales como por su juventud. Sirven como ejemplos de la situación actual y, tal vez, de esas rupturas con el pasado que prefiguran cambios.

Buenos Aires no sufre de aquella hipertrofia del mercado que caracteriza, por ejemplo, a varios centros artísticos de Norteamérica o de Europa. Padece, más bien, de una plaza recesiva donde ningún estratagema en particular asegura la absorción por parte de la clientela. Los *marchands* porteños no pueden —como en Manhattan— estimular a los postexpresionistas, por ejemplo, a fín de satisfacer tanto a los compradores como a su bolsillo ya que no a la evolución del arte en general. Pero los artistas argentinos, obstinados, siguen produciendo, huérfanos de indicaciones estilístico-financieras.

¿Cuáles son, entonces, sus modelos, sus estímulos? ¿Son impermeables a la moda, puros de toda pureza, dedicados a algún folklore original e inimitable? Por suerte, nada de eso es cierto: no son invulnerables a la corrosión del tiempo y de la memoria y, desde la década del 60, el retraso de llegada de impulsos del exterior —que solía ser de una generación— prácticamente desapareció, lo cual naturalmente no impide ni la aceptación acrítica ni el rechazo dogmático. En todo caso florece tanto la "mala pintura" como experiencias teñidas por el arte conceptual, o sea: esa batalla en torno del rescate o de la perdición de la pintura de caballete que divide a los contemporáneos —también— en iconoclastas e iconolatras.

Si se debiera buscar un denominador común a los nombres seleccionados para este artículo, ése sería sin duda el hecho de que casi todos mantienen algún tipo de representación figurativa, en particular con la figura humana. Cuerpo reducido a esquemas someros o caricaturescos, plagado por una vehemencia del trazo o de la situación, pero cuerpo al fin y —sin duda— cuerpo sometido a las cláusulas de la modernidad. Aquí es, tal vez, donde se produce la inversión de la situación clásica: si mantienen la imagen del hombre, es para señalar, con mayor claridad, la desaparición del Sujeto (o de algunas de sus cualidades, lo cual equivale a lo mismo).

Cuando el pintor Guillermo Kuitca (25 años) baja a los subsuelos del edificio simbólico es para ocuparse de lo abyecto: el lugar que describe es una discontinuidad de espacio y de tiempo donde ya no sirve ninguna estrategia contra un mundo de sospecha sistematizada, donde reina el miedo como un éxtasis invertido. En esa suspensión, en ese vacío desgarrador, Kuitca provoca la repulsiva intimidad de personajes reacios a cualquier felicidad, cuyo mal mora en lo más profundo del acto mismo que, pensábamos, constituía un remedio: el amor. En el fondo, posiblemente, estas telas tratan del territorio de lo sacro, porque exponen —denuncian— y purifican así una transgresión: como en Edipo, el deseo de conocer la verdad precipita la tragedia.

Nietzsche enseñó que toda voluntad de conocimiento ya contiene una gota de crueldad, y es posible que muchos jóvenes argentinos, como Sigfrido, hayan comido el corazón del dragón y aprendido el lenguaje de los pájaros: cuando nos revelan los secretos de la naturaleza ya no hay retorno posible a la inocencia. Ese es el terrible precio del conocimiento. En este caso, el locutor no es un mito sino la sociedad, que nos dice: "aunque me analices,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

te inflijo la experiencia del horror". Aquí es donde la nueva generación de artistas difiere de sus antecesores directos, más marcados por problemas individuales.

Los "cuatro apocalípticos" de la década del 60 —de la Vega, Deira, Macció, Noé— esquivaron la naciente escena *Pop* para recalcar en su nueva figuración, conscientes del respaldo de precursores como Bacon y Dubuffet e infatuados con caligrafías emotivas y el *graffiti* vernáculo. Ellos, junto con el escultor Heredia, revitalizador de elementos surreales mediante su trágico expresionismo, son los antecedentes locales más contundentes de la nueva ola plástica argentina. Entre ellos y los jóvenes existen algunos intermediarios, como por ejemplo Pablo Suárez y Juan Pablo Renzi, ambos con antecedentes hiperrealistas y, el último, precursor de experiencias conceptuales.

Un indicio sintomático con respecto a los jóvenes es que sus obras no reflejan, de un modo directo, ningún parentesco formal relevante con estos maestros inmediatamente anteriores. En cuanto al clima, si bien comparten una misma soltura y el empuje dinámico, parecen menos optimistas —o más pesimistas— en su descripción del hombre. Cuando un Noé sueña con exuberantes paraísos tropicales y un nuevo hombre redimido por la sensualidad, Alfredo Prior aisla su conejo metafísico en oscuras aunque líricas soledades; Fernando Fazzolari pone en escena una paranoia multicolor donde el cordón umbilical se confunde con el rayo de la muerte, y Martín Reyna explota su propia imagen como planeta en ocaso.

Muy explícita en la observación de sus semejantes es Ana Eckell, autora de virulentos bestiarios humanos, mientras que, en el mundo de Armando Rearte, los espacios se doblegan para exponer al hombre al frenesí del vértigo. Estos dos últimos son a veces asociados con un neoexpresionismo que —de admitirse— sería un parámetro también extendible a varios otros de sus coetáneos. Duilio Pierri se distingue de ellos por preocupaciones aparentemente más bucólicas, como cuando reinterpreta mitos clásicos. El horror contemporáneo tiene un excelente intérprete en el escultor Norberto Gómez, quien primero trató el cuerpo —o, más bien, sus entrañas— como suplicio para luego concebir objetos que, como el arsenal del torturador, cristalizan las intenciones de una sociedad disuasiva.

Algunos, como Jorge Simes, aspiran a romper la prevalencia del cuadro de caballete para explorar instalaciones y experiencias audiovisuales. Si bien usó técnicas tradicionales para retratar la sociedad postnuclear con una alegre irreverencia digna de los *comics*, Simes reflexiona sobre magia y memoria en crueles fotonovelas audiovisuales que recuerdan el reciente pasado de su país. La mayoría de estos talentos contemporáneos parece considerar el conocimiento como algo doloroso —signo de lucidez— y saben que, para algunos, puede constituir un pecado. Ponen su deseo en la tarea de revelar, o desvelar, el objeto de este conocimiento: el sujeto de la abyección. Quién sabe si, por intermedio de estos futuros artistas del tercer milenio, la contemplación no pueda llegar a constituir una catársis, una posible, aunque momentánea, desvinculación del horror vivido —si no del por venir.

PERU 1986: UNA MODESTA PROPOSICION

por José Miguel Oviedo

Igual que a millones de peruanos, los acontecimientos ocurridos recientemente en tres cárceles limeñas, que culminaron con la muerte de por los menos 260 reclusos (el *New York Times* puso la cifra real en 400), me han producido una indescriptible mezcla de indignación, vergüenza y confusión. No es, por cierto, la primera vez que algo así ocurre en nuestro país, pero nunca con este grado de violencia, en esta escala aterradora. Viviendo fuera del Perú, limitado a leer las noticias que los diarios extranjeros dan del asunto, hice lo de siempre: lo comenté con un reducidísimo número de personas y volví a mis tareas habituales. Pero debo haber estado pensando subconscientemente en él, porque una semana después, viendo ciertas fotos, todo el drama refluyó en mí, demandando un esfuerzo de reflexión que fue a juntarse con otros temas que me preocupaban. Ignoro cuál es el resultado, ignoro si el esfuerzo valió la pena; pero siento que no podía dejar de hacerlo sin que mi silencio fuese una forma de aceptación o de indiferencia.

Dos cuestiones clave dan origen a este texto: ¿Por qué ocurrió esto? ¿Cómo evitar que ocurra en el futuro? La enorme dificultad (o imposibilidad) para hallar respuestas a estas preguntas, me obligó a examinar el asunto desde otros ángulos, con una perspectiva más amplia. Lo de las cárceles terminó convirtiéndose en un mero pretexto para hablar sobre mi país y decir algunas cosas que no creo han sido dichas, o por lo menos, no con la firmeza necesaria. En realidad, mi reflexión se transformó rápidamente en una modesta proposición para comprender este incomprensible país que es el Perú. La llamo así no sólo en homenaje a la independencia del pensamiento político de Swift, sino porque lo hago —como siempre que he manifestado una opinión política— al margen de partidos, iglesias y capillas de cualquier signo; como un simple individuo que habla o escribe para comunicarse con otros peruanos que no conoce pero cuyo destino le interesa. Mis errores, pues, son puramente míos, y si alabo o critico es por convicción personal, no para servir campañas particulares en favor o en contra de algo.

Una de las expresiones más frecuentes en comentarios y pronunciamientos políticos, es la de que estos hechos son manifestaciones de nuestra "crisis", de que debemos salir de la "crisis" para superarlos. La palabra "crisis" es un tanto equívoca: sugiere algo transitorio, un momento entre otros momentos históricos. Enjuiciar lo que ha pasado en nuestras cárceles como fruto de nuestra "crisis" es parte del problema: los peruanos tendemos a

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

suponer que se trata de cosas pasajeras, que otro gobierno quizá habría podido evitar, que la situación puede evolucionar pronto. Mi impresión es distinta: no se trata simplemente de una "crisis", sino de que estamos atravesando por uno de esos períodos que los historiadores llaman *de decadencia.* Tales períodos no duran años, sino décadas, tal vez más, y pueden llevar a la cesación de la sociedad que la experimenta. Esta decadencia no es un fenómeno reciente: nos acompaña desde hace más de un siglo, sin que lo hayamos notado. Esos procesos tienen, si no son debidamente atendidos, el efecto acumulativo de una bola de nieve: en sus etapas finales, los síntomas se precipitan dramáticamente (la "crisis") y producen esa sensación de que todo empieza a fallar *a la vez y sin control.*

La experiencia histórica peruana es una sucesión de expectativas desmesuradas ("la primera potencia del Pacífico"), de ataraxias colectivas y de oportunidades perdidas. Ocurre que la historia no perdona esos fracasos y castiga a los que lo ignoran con una violencia progresivamente mayor. El severo paternalismo estatal incaico, que hacía de cada hombre un robot feliz, fue suplantado por la voracidad mercantil del régimen colonial, que se extendió por tres siglos: dos utopías contradictorias, una construida sobre las cenizas de la otra. Gracias a la pasiva resistencia indígena, la colonia no fue exactamente lo que los conquistadores habían planeado: las formas de cultura aborígen sobrevivieron (gracias a muchos españoles, hay que decirlo) y la autoridad, a regañadientes, tuvo que aceptarlo: el Perú moderno es el fruto de ese inestable compromiso. Expresaré aquí la primera de mis herejías: a pesar de su violencia y su oscurantismo, la sociedad colonial fue más coherente y autosuficiente que la republicana del siglo XIX, obnubilada por aplicar acréticamente un conjunto de ideas políticas europeas a una realidad desconocida. Creo que esa etapa de caudillos y sátrapas militares (verdaderos Napoleones del trópico y del llano), alineados de la masa anárquica y rebelde que querían gobernar, inician la crisis cuyas últimas olas sufrimos hoy. Esos patriarcas sempiternos y sus cambiantes rivales no gobernaron países: los administraron como fincas y usufructuaron sus bienes como propios. Cuando eran derrocados, el país (la finca) pasaba a otras manos y el ciclo volvía a comenzar.

El irracional fraccionamiento de las antiguas colonias en pequeñas naciones, varias de ellas no viables como tales, se complicó cuando las ambiciones territoriales y la codicia por nuevos recursos naturales, las empujó a incontables guerras de frontera. La Guerra del Pacífico devolvió al Perú a la realidad tras el sueño positivista —un país sin recursos y sin líderes. El crecimiento del imperialismo inglés y luego del norteamericano no hicieron mejores las cosas: los administradores de las fincas nacionales se convirtieron en clientes de esos poderosos amos y se vendieron al mejor postor. Nacieron las repúblicas bananeras, algunas de ellas sin suficiente banano. Todo esto explica que la decadencia peruana no sea sino parte de una decadencia más general: la de toda América latina, hoy puesta de rodillas ante el poder abstracto e irresistible de los bancos internacionales, que la obliga a sacrificar a sus masas hambrientas y carentes de lo más indispensable. No estamos solos, pero ése es un triste consuelo.

Es por eso que la violencia política que ahora nos agobia *no va a pasar en el futuro inmediato* y que *tenemos que acostumbrarnos a vivir con ella,* a pesar de lo intolerable que eso resulte. Sus raíces son muy profundas y no hay ejército o gobierno que puedan, por sí solos, acabar con ella. Esto no quiere decir, primero, que tengamos que permanecer inactivos frente a ella; ni, segundo, que de alguna manera la justifique. Los males de la república moderna son muchos, pero Sendero Luminoso no hace sino agravarlos. Quizá uno de los errores haya sido el de haberlo querido combatir como un fenómeno puramente político-militar. *No lo es.* Sendero es algo distinto: es una sociedad secreta de fanáticos que adoran su propio pensamiento arcaico y su acción apocalíptica; encarnan, ellos también, las formas finales de decadencia de una sociedad que no ha sabido modernizarse. Tiene que ver más con Rasputín y Nostradamus que con el marxismo-leninismo: es una salvaje expresión cultural.

¿Qué hacer, entonces? Nuestras opciones son limitadas y tenemos que empezar reconociéndolo. Uno de los problemas fundamentales es que no importa lo que diga o haga el gobierno (cualquier gobierno), el

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

resto del país no le cree. Tiene toda la razón del mundo: hace un siglo que vienen mintiéndole. La crisis de autoridad es inmensa y hay que tratar de restaurarla. ¿Cómo? Sencillamente *no diciendo o prometiendo nada que no pueda cumplir.* Los políticos astutos afirman que el pueblo se cree cualquier cosa, que pueden hacer crecer las expectativas indefinidamente. Esto no es cierto: hoy la gente está cansada, atemorizada, vencida. Es hora de que este gobierno (o cualquiera), ya que no puede dar ahora siquiera pan, al menos le dé la verdad: no cuesta un solo centavo. Un gobierno en el poder debe tener hoy el coraje de reconocer que es un gobierno de *un país en decadencia,* que no puede ofrecerle soluciones mágicas e inmediatas, que la situación es realmente mala y que hay pocos signos de alivio. ¿Suicidio político? ¿Suprema ingenuidad? Lo he pensado mucho y he llegado a creer que, al contrario, el suicidio y la ingenuidad están en suponer que podemos seguir jugando el juego de las vanas esperanzas. El gobierno tiene que recuperar el crédito que el poder político ha perdido en el pueblo y hacerle ver que el estado no es una maquinaria independiente dentro de la sociedad, sino su expresión. Una buena imagen sería esta: el país era una nave que en medio de su travesía ha sufrido un grave accidente, y se ha ido a pique; ahora estamos todos (gobierno, estado, pueblo) en un bote salvavidas, sin muchos bienes encima, pero por lo menos vivos. Y nuestra obligación es, primero, *salvarnos juntos* y organizarnos debidamente para lograrlo. Nada de planes grandiosos (en los que tanto se han complacido los gobiernos anteriores), nada de acciones espectaculares que pongan en peligro nuestro precario bote: sólo medidas de emergencia pueden ser aplicadas ahora. Y esas medidas desesperadas suponen establecer estrictas prioridades, entre las cuales la de la violencia política no es, aunque parezca raro, de las primeras.

En el bote hay pocas provisiones, apenas un poco de galletas y agua. ¿Cómo hacer para que alcancen para todos? Es el primer dilema del Perú: el nuestro es un país de hambrientos. Nuestra principal obligación de náufragos es la de sobrevivir, la de no llegar muertos a la orilla salvadora (que está muy lejana). Para empezar a combatir el gigantesco problema del hambre, hay que tomar dos graves decisiones: no podemos meter mucha más gente en el bote. Recuérdese: estamos en emergencia y tenemos que pasárnolas sin muchas cosas que nos gustaría tener, pero que son caras o aumentan nuestros riesgos. Primera decisión: drástica reducción en adquisiciones de armas extranjeras. A todos nos complace tener ejércitos poderosos y bien armados. En el Perú no es este el momento. Es ridículo (peor: es cínico) que un país como el nuestro gaste millones de dólares en jets supersónicos o tanques con instrumentos electrónicos. No sé cuántos tenemos, pero *eso ya es suficiente.* Nueva herejía: los armamentos que hemos comprado hasta ahora han sido siempre obsoletos. Comprarlos confirma nuestra insignificancia estratégica. Es por esa razón que las grandes potencias nos los venden. Su negocio es redondo: ganan vendiéndonos lo que ya no les sirve. Nuestras fuerzas armadas *lo saben;* ahora tienen la obligación de hacer algo al respecto, precisamente a nombre de ese tan declarado patriotismo. Creo que, en cambio, lo que las fuerzas armadas deberían adquirir es maquinaria pesada para construcción y desarrollo rural. Sus maniobras militares no deberían consistir en combatir a un improbable enemigo extranjero, sino en probar con qué rapidéz pueden levantar viviendas populares o abrir una carretera. Esa es la "defensa nacional" que necesitamos.

Segunda decisión: el crecimiento de nuestra población debe someterse a un buen organizado control. La única producción que ha aumentado en el Perú en estos últimos 40 años, es la de niños. Niños hambrientos, desnutridos, mentalmente incapacitados luego para trabajar o estudiar: cargas demasiado pesadas para nuestro precario bote. Hay que establecer un masivo control de la natalidad, lo que incluye educación sexual y distribución gratuita de anticonceptivos. El problema está en nuestras tradiciones morales y la enorme autoridad de la iglesia. Hay que pasar por encima de ellas, si queremos ser consecuentes. Tercera herejía (ésta literal): las leyes de Dios pueden esperar cuando la vida de millones de hombres está en peligro. El ejemplo de Colombia es muy revelador; no veo por qué no podemos intentar algo semejante en el Perú. Además, ¿de qué respeto a las normas de la iglesia estamos hablando si sabemos bien que son millones los hijos ilegítimos, las madres solteras, las víctimas del incesto y la promiscuidad? Si el egoismo patriotero de la clase militar y la hipocresía de amplios sectores de la iglesia no cesan, nada podemos obtener, sino más miseria y más sufrimiento humano.

Aun si todo esto funciona bien, no deben esperarse resultados a corto plazo. En los próximos años todo lo que obtendremos será *un relativo decrecimiento del problema.* El gobierno tiene que decirlo, no declarar que "va a resolver el flagelo del hambre". Repito: todo el tiempo hay que declarar la verdad y usarla como un arma política. No hay que generar falsas ilusiones, sino la sensación de que todo lo que uno haga repercute en el resto del tejido social. Pero aun esto no es suficiente: hay que someter todo a constante evaluación de organismos responsables y técnicamente solventes, por complejo ajenos al control del gobierno. Si alguna fase del plan falla, la autoridad debe admitirlo, explicar por qué y anunciar qué medidas correctivas piensa tomar. El liderazgo político debería reducirse a una función de supervisión de las tareas de esos organismos. En verdad, no necesitamos un buen presidente: necesitamos un buen coordinador. La retórica del poder debe atenuarse por completo; el diálogo con la opinión pública debe ser abierto y constante. (No hablo de "balconazos" o conferencias de prensa: hablo de encuentros sistemáticos con sectores representativos de la sociedad peruana, con la intención real de informar y ser informado, no de autocongratularse.) Alguien tiene que mandar en nuestro bote, pero nadie debe estar *por encima de nosotros,* puesto que nadie va a salvarse solo.

Este esfuerzo concentrado en un solo problema bien puede durar más de una década. Lo terrible es saber que miles morirán sin remedio y sin esperanzas; pero alivia saber que otros tantos habrán empezado a ver que las cosas lentamente empiezan a mejorar y que la prueba es que ellos están vivos —todavía en un nivel muy modesto, pero vivos. A pesar de ese pequeño éxito inicial, habrá que evitar todo triunfalismo. América Latina nos acompaña en esta decadencia; dentro de ella, ocupamos uno de los escalones más bajos. Las grandes potencias no se interesan por nosotros ni confían en nuestra capacidad para salir solos a flote: no tienen por qué perder su tiempo ni su dinero. Nuestra

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

imitación de lo más estúpido de la civilización norteamericana (cuyas virtudes, en cambio, ignoramos), tiene que cesar y ser redirigida hacia otros modelos, más afines con el nuestro. ¿Cuáles? Sin duda, los del continente asiático, que han logrado avances impresionantes en esta última década, a pesar de que comenzaron desde más abajo que nosotros. Japón, por ejemplo, ha hecho algo admirable: se ha modernizado sin dejar de ser profundamente tradicional; es, a la vez, un imperio, una democracia y una empresa gigantesca. Otros países de esa región como Corea del Sur, Tailandia y aun la satanizada Taiwán, ofrecen otros ejemplos similares. (No estoy hablando de modelos políticos, sino de soluciones sociales y económicas. Hong Kong es un protectorado inglés y China un imperio socialista, y ambos han logrado conquistas dignas de atención.) Un gobierno honesto en tiempos de decadencia debería olvidarse de envidiar al gigante norteamericano y emular a esos y otros países asiáticos; debería ser suficientemente modesto como para decir: "En diez años más alcanzaremos el ingreso *per cápita* de (por ejemplo) Corea", y presentar eso como un pequeño gran avance. Nuestro bote es frágil y ha soportado ya muchos embates. No es agradable decirlo, pero es verdad; somos desesperadamente pobres, no somos potencia en nada. Nuestra alta misión es salvarnos en esta emergencia.

Los periodos de decadencia pueden ser más o menos prolongados. El del imperio romano fue particularmente largo; el ocaso del imperio inglés llevó también tiempo. Creo que podemos esperar que el nuestro dure lo suficiente como para hallar, en el camino, renovadas fuerzas morales y recursos para rehacer una riqueza que alcance para todos (si los dioses no son tan propicios). Todo esto a condición de que *nos pongamos en marcha hoy mismo.* La historia tiene leyes pero no son absolutas, porque intervienen en ellas hombres con sus ideales, proyectos y fantasías. *Las cosas pueden cambiar,* pero no si permanecemos indiferentes a ese cambio posible. Tal vez nuestro bote llegue finalmente a una isla segura y providente, donde podamos comenzar de nuevo. Comenzar de nuevo significa enfrentar los *otros* problemas reales que la emergencia puso en segundo plano. Tenemos una catarata de ellos: desocupación, vivienda, salud pública, seguridad social, educación, mejor distribución de la riqueza, reordenamiento del sistema impositivo... ¿Y la violencia política? Tal vez para entonces descubramos que la solución a todos estos problemas ha ido quitándole estímulo y sustento y que, sin haberla hecho desaparecer, la ha vuelto ahora *controlable,* sin cometer los brutales excesos que la policía acaba de cometer. Ha ocurrido en Italia y Alemania, donde la violencia política ha pasado a ser un foco aislado. Tal vez ocurra eso en el Perú del lejano futuro. El error está en creer (como han creído los tres últimos gobiernos) que la solución es la lucha antisubversiva, y menos con fuerzas militares y policiales como las nuestras, que están podridas hasta los huesos: ellas también son síntomas de la decadencia, no su posible solución. No podemos pedirle a un grupo que resuelva para nosotros un problema que excede su capacidad —o que justifica su sed de venganza. Nuestro bote está lleno de gente desesperada pero que debe mantener la fe y la lucidez, pese a todo. Nos salvamos todos o nos hundimos sin remedio. Un solo pensamiento reconfortante: con toda su ferocidad, la violencia de Sendero *no puede destruirnos como país.* Somos nosotros mismos los que podemos destruirlo y destruirnos. De lo que pase en el Perú todos somos responsables.

* Quizá asombre saber que muchos jóvenes peruanos expresan simpatías por Sendero mientras estudian *business administration* en varias universidades norteamericanas, incluso en las que yo trabajo. Pero ya se sabe: la lógica no es el fuerte del grupo.

ALGUNOS "NO SE DEBE" PARA POETAS CHINOS

por Eliot Weinberger

La escisión entre *Shi jing* y *Chu ci,* entre una poesía de la comunidad y una poesía del individuo, lleva milenios siendo tema de debate en la poesía china. Cuando nació la República Popular en 1949, Mao Zedong, en sus famosas charlas de Yan'an, declaró que la poesía debía fundarse en canciones populares y la prosodia china clásica, y ocuparse exclusivamente de las ramificaciones de la lucha de clases. Durante 30 años quedó eficazmente cerrada la discusión. Pero a partir de la muerte de Mao en 1976 y la posterior caída de la Banda de los Cuatro, la controversia se ha reanudado una vez más, a propósito ahora de un nuevo modo de escritura que ha sido denominado "poesía oscura".

La poesía oscura la escriben poetas que están en la tercera o cuarta década de sus vidas: entre quienes la practican y son mejor conocidos (al menos en Occidente) se cuentan dos hombres, Bei Dao (n. 1950) y Gu Cheng (n. 1957), y una mujer, Shu Ting (n. 1952). Pertenecen a la generación de Mao: quienes nacieron poco después de la revolución y llegaron a la adolescencia durante la Revolución Cultural (1966-76). Hijos, nacidos en ciudades, de trabajadores profesionales y de intelectuales, fueron alentados a agregarse a alguna de las facciones de las Brigadas Rojas, a fin de reanimar la revolución y purificar el país. Todas las facciones, sucesivamente, fueron humilladas y derrotadas. Cerradas todas las escuelas y prohibidos los quehaceres intelectuales, fueron enviados a las provincias a trabajar en las brigadas de las granjas. Los abrumó la pobreza de la vida campesina, la evidente incapacidad de la revolución para lograr un cambio en los amplios campos. Después de la muerte de Mao, las escuelas volvieron a abrirse, con clamoroso impulso hacia la tecnología y la modernización. Sólo que la brigada juvenil ya no era joven. No había sitio para ellos en las clases; había que adiestrar a una generación nueva. Quedaron sin instrucción, desilusionados y, muchos de ellos, sin empleo. Descubrieron, como consejeros, a los intelectuales sobrevi-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

vientes recién liberados de las cárceles y destierros de la Revolución Cultural.

Hacia fines de la década pasada comenzó a aparecer su obra en revistas *underground*, en letreros en las paredes y en lecturas colectivas de poesía en los parques (las primeras después de la revolución). Rechazaba la "lucha de clases" y el "estímulo a la productividad" como únicos temas apropiados para la poesía y hacía hincapié en las expresiones personales: amor, dolor, introspección, soledad. Declaraba asimismo su independencia con respecto a la "garra tenaz de la convención artística", las prosodias clásicas y las canciones populares; la nueva poesía estaba escrita en verso libre. Sus manifiestos y declaraciones eran de este tenor:

Yang Lian: ¡Hacer que la poesía sirva de propaganda política es una desventura que debiera haber cesado hace mucho! La poesía lleva demasiado tiempo esclavizada, sometida a los malabarismos de carreristas políticos al fomentar sus ambiciones propias. ¡Si hay quienes siguen empeñados en que la poesía luzca una "etiqueta política", o bien son unos necios, o bien gente de cuidado!

Ling Bing: Me opongo a la "tradición" y me opongo también al estilo estereotipado que estrangula las almas de la gente.

Bei Dao: La poesía no tiene fronteras, no la restringen el tiempo, el espacio o el yo. Pero el punto de partida de la poesía tiene que ser el yo del poeta.

Shu Ting: Estoy presta para usar la poesía a fin de expresar a más no poder mi cuidado por la raza humana. Hay que apartar obstáculos, que arrancar máscaras.

(Traducciones de Pan Yuan y Pan Jle.)

A la acusación de que escribían poesía "oscura", su réplica nada inesperada fue: "Si usted no comprende, ya entenderá un día su hijo o su nieto."

El sistema, los poetas y críticos de las generaciones del realismo social, cayeron rudamente sobre ellos. La nueva poesía era "ignominiosa", "denigrante", "peligrosamente encaminada", "una tendencia que arruina el nombre de la poesía vernácula, envenena a algunos y duele profundamente a muchos lectores", "una traición a la tradición". El poeta Ruan Zhangying escribió que "las obras que abogan por los sentimientos personales... no dan razón de sí ante la sociedad... crean contaminación espiritual." Y el crítico Cheng Daixi sostenía que la expresión del yo era sencillamente "individualismo burgués o pequeño burgués y anarquismo antirracional", y que "la oscuridad, el absurdo, la vaguedad y la dificultad" reflejan nada más la "desesperanza, vaciedad y rabia" del capitalismo occidental. Como era casi inevitable en los procesos mitógenos de los países marxistas, los antioscuristas incluso se las arreglaron para sacar a relucir a un escritor taiwanés de verso libre que se había retractado: "Estoy contra el modernismo porque veo la pequeñez del yo y la grandeza de la historia."

(A modo de ejemplo de la clase de poesía que el sistema continúa promoviendo, el sinólogo William Tay cita este extracto de un poema narrativo rimado, de 200 versos, acerca de los altibajos del recientemente rehabilitado mariscal Peng Dehui; se trata de una obra premiada, elegida entre cientos de miles en 1980, en los precisos momentos en que la "poesía oscura" armaba mayor revuelo:

Tres años no son gran cosa,
el presente y el pasado, qué cambio.
La verdad siempre está con los comunistas,
¡no me ahogaría yo como Qu Yuan, por cierto!

Los caminos son largos, pero sigo buscando,
mi busca de la verdad es para el Partido.
Castigado y rechazado, no me amilano,
pues la verdad llegará al Comité Central del Partido.

Es harto extraño encontrarse con Qu Yuan en un contexto que le habría hecho sentirse mal. A fin de cuentas, los marginales sirven para alzar los monumentos más firmes: en Estados Unidos hay centros comerciales y escuelas elementales que llevan el nombre de Walt Whitman; Perú ha declarado poeta nacional a César Vallejo; Francia ha colocado un enorme retrato de Rimbaud en un conjunto de viviendas. ¿Faltará mucho para que veamos el Hospital General Artaud?)'

Pero, al fin y al cabo, ¿qué es la poesía oscura? Pues bien, resulta ser, ni más ni menos, imaginismo puro:

Sentir

El cielo es gris
El camino es gris
El edificio es gris
La lluvia es gris

Por esta mañana mortalmente gris
Dos niños pasan
Uno rojo vivo
Uno verde pálido
(Gu Cheng)

Vida

Red
(Bei Dao)

Arrugas

Surcos que en mi cuerpo dejaron
las ruedas de la historia a contramarcha.
(Cai Kun)

(Traducciones de William Tay)

Lo notable es que estos poetas parecen haber inventado el imaginismo por su cuenta. Carentes de instrucción y con escasísimo material a su disposición para formarse ellos solos, según todas las señas no tenían la menor noción del primer mo-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

dernismo occidental en los tiempos en que fueron escritos estos poemas. Ni sabían que el imaginismo había sido inventado (o reinventado) en China 70 años antes.

Fue una de las más bonitas simetrías del modernismo: el Oriente descubriendo en Occidente lo que el Occidente había hallado en el Oriente. Ezra Pound, en 1913, poco después de recibir los manuscritos sobre poesía china de Fenollosa, escribió sus "Algunos 'no se debe' por un imaginista", de seguro el manifiesto más influyente publicado en inglés en este siglo. Aparecido en *Poetry* en el año dicho, lo lee un joven poeta chino llamado Hu Shi, quien estudia en Estados Unidos. Hu retorna a China y, en 1917, publica sus "Propuestas provisionales para mejorar la literatura", pronto conocidas como "Los ocho 'no se debe'" ("Escribe con sustancia... No imites a los antiguos... insiste en la gramática... Rechaza la melancolía... Elimina viejos clichés... No uses alusiones... No emplees pareados ni paralelismos... No evites expresiones o formas populares..."). Al año siguiente, Hu Shi ondea la bandera de la novedad en una serie de formulaciones aún más poundianas ("Habla sólo si tienes algo que decir... Di lo que tengas que decir y dilo como se dice... Habla tu propia lengua, no la de otros... Habla la lengua de tu tiempo propio..."). Estos manifiestos iniciaron una revolución literaria, el Movimiento del 4 de mayo de 1919, que corre paralelo a los fervores políticos del momento: nacionalismo y progreso, el rechazo de los modelos tradicionales, una denuncia del dominio político occidental combinada (sin ironía) con entusiasmo hacia todo lo occidental y una convocación para reemplazar *wen yan* (escritura literaria clásica) por *bai hua* (habla popular).

Hu Shi, a su vez, no parecía enterado de que muchos de los preceptos del imaginismo habían sido formulados —en China, por supuesto— siglos antes, por el poeta y crítico Yuan Haowen (1190-1257).

Yuan era un poeta-crítico en el genuino sentido: esto es, la mayor parte de su crítica la escribió en verso —género que parece haber desaparecido de la literatura universal. Escribió durante la oscura y breve dinastía Jin, cuya caída ante los invasores mongoles presenció; a éstos no quiso servirlos. Es conocido sobre todo por una serie de treinta "Poemas sobre poesía", unos cuantos poemas sueltos acerca de la caída de la dinastía, prefacios a colecciones por Du Fu y Su Dongpo, y su antología de la poesía Jin, cuya función describió en un poema conmovedor.

En tiempos de paz no hacen falta cronistas espontáneos;
historias oficiales, mas todo ha sido desfruido desde el desastre, aun las
Gracias al cielo, un manuscrito de la [obra del siglo fue preservado;
me lo llevo a las colinas solitarias [para leerlo conteniendo las lágrimas.

(Adaptamos las traducciones de Yuan de la monografía de John Timothy Wixted, *Poems on Poetry: Literary Criticism of Yuan Haowen,* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982.)

Las admoniciones críticas de Yuan —en favor de la "sinceridad" y el lenguaje coloquial, contra la ornamentación y la imitación servil de los antiguos— no tuvieron repercusión inmediata. Escribía, al fin y al cabo, durante uno de los desplomes del imperio y —cosa grata, siendo un crítico— su labor crítica más importante, los "Poemas sobre poesía", la escribió para su esclarecimiento propio y no la hizo circular. Pero jamás fue oscuro y, a principios del presente siglo, el gran erudito Kojiro Yoshikawa llegó a afirmar que Yuan era un poeta mayor que sus casi contemporáneos de la dinastía Song, Lu Yu y Su Dongpo. Esto es duro de aceptar, pero mucho de lo que escribió Yuan sigue valiendo la pena de ser leído:

¡Escribe en verso como hablas! ¿Qué [falta hace exhibir el talento de uno?

...esos adornos en boga,
tinte y colorete, empeñados en vano [por ganar efecto.

Rara vez conocerás a un hombre por [sus escritos.

De inspiración natural es la línea en [que el ojo da forma a la mente.

Sin sinceridad no hay nada. A menos de ser sincero, nada hay que guíe las palabras de uno, y el corazón y la boca se tornan dos objetos separados. Se extraña uno del mundo y las palabras se dan aparte de las cosas y se tornan más vagas con la distancia. Llegadas de lejos, las propias palabras, así sean escuchadas, serán como brisas de primavera zumbando en los oídos de un caballo.

...apartarse de lo ordinario y lo manido, lavar y dejar claras oscuridades borrosas, recorrer libremente el reino de las propias posibilidades como destrozando una formación enemiga o capturando monstruos, explicar lo que está oculto, abarcar pasado y presente, competir con la creación misma: tal es la destreza. La oscuridad de torpe ingenio, el atolondramiento superficial, la licencia complaciente, las trivialidades fabricadas, los estereotipos podridos: tales son las faltas.

Tang Geng decía: Cuando la disciplina poética padece por el rigor, se acerca a la mezquindad.

¿Qué sabe un poeta del mecanismo que hace que todo funcione? Encontrar y usar una sola llave es más que suficiente.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Y el propio Yuan escribió "Algunos 'no se debe'" para los poetas chinos. Haciéndonos cargo de lo que de traducción cultural hay de por medio, continúan siendo oportunos:

No seas desventurado.
No seas relamido.
No seas ferozmente cortante.
No sean punzantemente desagradable.
No incrimines con sinuosidad.
No seas chirle.
No saques conclusiones de los pelos.
No mendigues el favor.
No te anuncies solo.
No te enmascares.
No te metas en sofisterías.
No actúes como si fueses un gran sabio.
No seas tan celoso como una concubina.
No seas un malicioso feroz.
No pases rumores que animen a la chusma.
No leas las caras a ciegas.
No seas un criminal condenado insultante y borracho.
No seas un sabihondo que hace "favores" que nada cuestan.
No seas un viejo labrador terco.
No seas un despiadado fiscal que no ceja.
No seas de quienes venden los bienes de otro.
No seas un cantor de mercado que chilla al ser maltratado.
No seas un tocador de *pipa* que rima frases acerca del alma.
No seas un maestro de escuela pueblerino con un libro de cómo escribir.
No seas un monje contador de arena extraviado entre los sentidos de las palabras.
No seas un exorcista que dispara palabras tabú.
No procedas como si fueses la única [persona del universo o la única de la historia de la época.
No dejes de encresparte por ofensas míseras.
No digas nada que no sea verdad.

Al término de su vida, sumergido en el budismo Chan, escribió una serie de cuatro poemas intitulados "Siendo llamado a escribir". Este es uno:

Sobresaltado en un sueño al ver que mi cabello había encanecido.,
escribí un poema como lo diría —y fue divino, con todo.
El precio de la poesía ha subido en el cielo:
hasta por una sola estrofa buena hay que pagar con la propia juventud.

La última línea serviría bien de epitafio para los "poetas oscuros" de la generación de Mao. Me pregunto si lo sabrán, aunque lo dudo.

Traducción de Gerardo Deniz

PENSAR EN LA UNIVERSIDAD: UNA EMPRESA ABIERTA

por Carlos Floria

Existe entre nosotros, y entre los otros, es decir, en casi todo el mundo —sobre todo en el que responde a lo que se llama la cultura occidental— una severa e interminable discusión acerca de lo que debe ser la universidad, de lo que debe hacer y, ya sea desde el dominio de los intelectuales o desde el campo del gobierno, de lo que se debe hacer con ella.

Hay, por supuesto, toda una historia del asunto y ciertos rituales que cumplen regularmente profesores y estudiantes a cada cambio de clima, de humor y de régimen político. Y hay, también, pensamientos ilustres acerca de lo que debería esperarse de la universidad y de la educación en general. Muchos de esos pensamientos son rescatables y merecen ser tenidos en cuenta, pero al mismo tiempo no debe perderse de vista el hecho de que entre tales pensamientos y las realidades que nos apremian —especialmente en nuestro mundo latinoamericano— hay distancia y tensión, todo lo cual no constituye ninguna comprobación novedosa para quien profesa. Es decir, para quien se ha lanzado alguna vez —y se mantiene porfiadamente en ello— a esa forma de ser y vivir, vivirse y desvivirse como ser personal ante el prójimo que es la de educar. Olegario González de Cardenal nos recuerda estas cosas en una entrañable "carta a un profesor amigo" y concluye diciendo que un profesor es quien ayuda a ser hombre, a estar en el mundo como seres "sensatos", es decir con sentido y con fines a la vez, con valores a la vez que con productos, con esperanzas a la vez que con incógnitas.

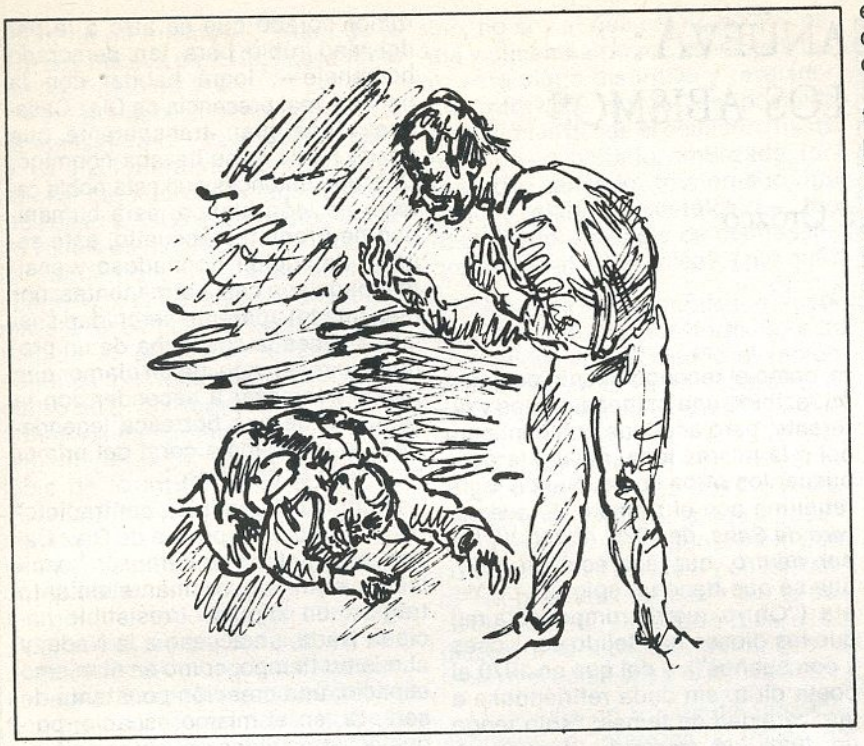
La universidad que nuestro amigo quiere es la que transmite saberes y alumbra de sentido la existencia del que enseña y del que aprende. Es una manera de decir bellamente que es mejor una cabeza bien hecha que una cabeza bien atestada.

La lectura de la historia enseña, sin embargo, que la vocación de profesar y la mejor intención de aprender ocurren en circunstancias usualmente poco propicias para que vocación e intención se encuentren y produzcan los resultados mejores. Los argentinos que habitamos desde lustros nuestras universidades —públicas o de interés público, o privadas— podemos haber experimentado, como contemporáneos, no ya la legendaria Reforma del 18 y la crisis del 30, y también, según las generaciones, las crisis del '51, la del '55, la del '66, la del '76, mientras vivimos, ahora, en medio de la experiencia iniciada en el '83.

En todas las ocasiones, aquella lectura de la historia nos muestra ciertos datos constantes que estas notas, destinadas a plantear interrogantes más que a dar respuestas acabadas, traen a la memoria. En casi todos los casos, los contemporáneos de las crisis las vivían como tales, es decir, como la "cuestión" universitaria. Y lo primero que les sucedía es que no sabían por dónde empezar, por qué lugar entrar para explorar un territorio que se parecía poco o estaba lejos del ideal de universidad regularmente expuesto por quienes decían querer no sólo un buen *gobierno* para la universidad, sino una buena *vida* universitaria. Lo segundo comprobable es que, a cada paso en el tiempo —pasos relativamente cortos cuando se trata de tiempo cultural—, el ruido ha ocupado el lugar de la razón, y que los esfuerzos de quienes querían ir contra la corriente irracionalista y los de quienes deseaban discutir para llegar a una verdad más alta más bien que para negar al otro, han sido frecuentemente barridos por las pendencias ideológicas y las luchas por la dominación.

Lo tercero que puede verificarse es la recaída en conflictos multiplicados que han hecho imposible no sólo la docencia e investigación rutinarias sino, precisamente, el cam-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar



bio deliberado que se decía postergado.

En el fondo la universidad viene viviendo, y reitérando, una vieja tensión: la que en algún otro lugar se ha llamado la tensión entre varias tentaciones. La de una universidad "torre de marfil", la de una universidad militante y la de una universidad participante. La torre de marfil, indeseable, se hizo muy pronto improbable —si es que alguna vez fue posible. Al cabo, la torre de marfil evoca una muralla impasable y un ambiente aséptico y brillante. Ni el profesor ni el estudiante saben, en nuestra geografía, de experiencia semejante: ni han existido murallas impenetrables, ni soportan la glamorosa analogía los ambientes ruinosos y llenos de puchos donde no hay lugar para sentarse ni pizarrón y tiza —o computadora— para diseñar una teoría, una tipología o una clasificación cualquiera. La universidad militante, pretendido microcosmos de todos los conflictos y pasiones de su circunstancia, vanguardia revolucionaria de un pueblo al que cree preciso guiar y orientar, existió y está tentada de retornar. Pero no ha podido evitar la mezcla de despotismo ilustrado y de proclividad jacobina o totalitaria que el proyecto lleva consigo. Cuando existió, y cuantas veces vuelva, quedará atrapada por una soberbia sin destino. La universidad partícipe, que no es ni militante ni se adhiere a la tesis de la "torre de marfil", comprometida precisamente con lo que es irreemplazable y en la *manera* en que es irreemplazable: difícil, exigente y pluralista, está allí como horizonte, pero siempre lejano o no fácilmente accesible porque, de pronto, ya no es horizontal: se hace vertical, como una pared. Y esa pared se identifica demasiado a menudo con la ambición por "espacios de poder", según el lenguaje actual, y que anida de antiguo en el intelectual latinoamericano (a pesar de tantas manifestaciones en contrario).

La denuncia que años atrás hiciera Joseph Hodara de que el intelectual-ideólogo, en América latina, encubre en la mayoría de los casos una intensa pasión por el poder nos ha parecido siempre corajuda y exacta. Como ha dicho muy bien Juan Carlos Portantiero, en defensa de su honestidad intelectual, "una biografía no es un prontuario". Hodara tomaba entonces otra vía para exhibir tendencias que hacían de prontuarios intelectuales biografías interesantes porque encubrían, cuando no encubren, el tema del poder no ya como objeto de estudio sino como meta a alcanzar. Y esa tendencia ha convertido a las universidades públicas y a las privadas, a las nacionales y a las provinciales, en ámbitos distantes de la misión que se atribuye a la universidad cuando se la piensa en serio.

La experiencia argentina es, en todos esos aspectos, una lección para aprovechar. Hay suficientes intelectuales y universitarios que saben distinguir entre una buena y una mala universidad, pero no todos lo hacen cuando deben. Aunque la afirmación sea polémica —en rigor, no hay casi nada de lo dicho que no lo sea—, la última experiencia universitaria interesante que algunas generaciones de argentinos han logrado vivir terminó con la crisis del '66.

Veinte años después, nos encontramos con diagnósticos que comenzaron con la franqueza del rector de la universidad de Buenos Aires, hacia marzo de 1984, cuando afirmaba que "de continuar esta tendencia, la UBA se convertirá en una gigantesca escuela secundaria que otorgará títulos y grados que habilitarán para las profesiones de un modo casi irresponsable", y terapéuticas que todavía no han logrado situar a la universidad en una estapa de revisión crítica efectiva. La protesta estudiantil se extiende a propósito de los recursos y los salarios, aunque pocos son los que saben en realidad si hay escasos recursos o hay mala aplicación de los existentes. Los estudiantes comienzan a sospechar que igualitarismo no es igualdad, y que permisividad no es libertad, y que con ambas caricaturas se vive lo que el Presidente Alfonsín llamó alguna vez la experiencia del "enseñadero" —ahora, también, "examinadero"— pero no la universidad que la sociedad necesita.

Pensar la universidad no es tarea cumplida: es empresa abierta. Puede decirse sin temor a errar que, salvo excepciones que no invalidan la reflexión crítica y científica que los hechos exigen, la universidad que hemos sabido conseguir desde tiempos no demasiado lejanos fue testigo de cómo la vida intelectual más valiosa, la capacidad creadora, la discusión fecunda del hombre y de la nación, la educación entendida como horizonte de sentido, la organización de las cabezas para saber cómo pensar, se fueron desarrollando, imperceptible pero rotundamente, fuera de su ámbito. Y nadie que *profese* puede seguir haciéndolo desde una resignada tristeza, cuando la reconstrucción de la palabra viva y verdadera es —como creemos— una tarea tan urgente.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

DIAZ CASANUEVA: LA FIESTA DE LOS ABISMOS

por Olga Orozco

Las palabras que aquí se transcriben fueron leídas por Olga Orozco en un acto de homenaje al poeta chileno Humberto Díaz Casanueva realizado en el Centro Cultural General San Martín.

No estoy aquí para presentar a Humberto Díaz Casanueva. Su apasionada, vibrante, tormentosa voz, en sus altísimos vuelos y revuelos, ha avergonzado a varios mares con sus personalísimos acentos y ha humillado a más de una cordillera por su natural y misteriosa majestad. Como el gran brujo, como el distribuidor de constelaciones, como el escribiente de los pájaros, como el rayo, no necesita intermediarios ni introductores. ¿Y con qué títulos, además? Estoy aquí sencillamente para darle la bienvenida y decirle cara a cara, sin inhibiciones, en nombre de todos los que lo conocemos y sacando partido de la múltiple coincidencia, cuánto lo admiramos y cuánto lo queremos.

Al resto de los presentes, a los pocos que quizás no lo conozcan, les diré algunas cosas que tal vez les sirvan de advertencia, como esos letreros que encontramos en los caminos azarosos: "¡Cuidado! Se acerca una fisura insospechada" o "Peligro de caída inminente".

Encontré por primera vez a Humberto Díaz Casanueva en su *Requiem,* esa prodigiosa corona de luces negras y de luces blancas que entretejió para la muerte de su madre, publicado en 1942, y del cual el crítico José Miguel Vicuña ha dicho sin error que es una de las más bellas elegías escritas en lengua castellana. La leí tardíamente en "Cuadernos Americanos", tal vez a mediados de la década del 50, y la conmoción que me produjo esa casi plegaria, esa infinita, desgarrante desgarradura, añadida a una extraña sensación de proximidad, algo así como un íntimo tañido semejante, como el reconocimiento de quien ha recibido una moneda menos y diferente, pero acuñada con el mismo sol o la misma luna, me incitaron a buscar los otros libros. Nunca logré reunirme con el primero, *El aventurero de Saba,* de 1926, *ni con Vigilia por dentro,* que apareció en 1931, que sé que tiene un epígrafe de Yeats ("Oh yo querría romper esta red que los dioses han tejido con voces y con sueños"), y del que en 1970 el poeta diría, sin duda refiriéndose a la diversidad de temas: "sólo tengo un libro de poemas (*Vigilia por dentro*). Mis otros libros son acumulaciones orquestales dominadas por una figura simbólica obsesiva, una intención dramática, un fantasma especulativo y casi imposible y que me acompaña por meses y por años". (Se refiere, claro está, al *Aventurero de Saba, El blasfemo coronado,* la madre muerta, en *Requiem, La estatua de sal, La hija vertiginosa).* mucho más reciente fue mi descubrimiento de los libros que les sucedieron: *Los penitenciales, El sol ciego, Sol de lenguas, El hierro y el hilo* y *Trinos del pájaro Dunga.*

Entre una lectura y otra, traté de ponerle a Díaz Casanueva un rostro definido, coincidente (¿con qué?), tal vez ese que lo defendiera del ser y del no ser, como un escudo, pero los rechazaba como a una sucesión de máscaras, tal como hace consigo mismo a través del tiempo, a través del centelleo del instante, hasta aceptar que tal vez enmascarado es más cierto, o reconocer con Gustafson que "los cráneos también son máscaras", o hasta conseguir enfrentar el espejo vacío y que su propio abismo comience a presentarlo, sin que esto altere su "secreta semejanza".

Este año, por fin, en los últimos días de junio, durante el 9° Congreso Mundial de Poetas, en Florencia, exactamente en la Abadía de San Salvatore al Monte, en pleno mediodía de bronces y de abejas —un rumor dorado que se alzó a la par del vino rubio para tan demorado homenaje—, logré habitar con la densa y real presencia de Díaz Casanueva ese gran transparente que desde hacía años llevaba conmigo. Descubrí entonces que esta noble cabeza de león blanco, esta humanidad de Prometeo absuelto, este señorío de Júpiter bondadoso y ensimismado son casi permanentes, por más que tal aparente serenidad suscite a veces la sospecha de un pronóstico reservado, de un clamor que puede comenzar a ascender con la violencia de una borrasca legendaria o la resonancia coral del primer himno de la creación.

Porque así, pendular, contradictoria, es también la poesía de Díaz Casanueva; al decir de Verhesen "oscilación entre un desmantelamiento trágico, un impulso irresistible hacia la Nada, un acceso a la Nada, y al mismo tiempo, como en el mismo espacio, una creación constante de ser". Sí, en el mismo espacio, porque es como si los opuestos se fundaran, se fundieran en el mismo lugar, unidos por la simultaneidad, en una conjunción extrañamente resuelta por el poder sagrado y afirmativo de la vida, por más que el poema aparezca así a veces como una discontinuidad, como una figura entre dos fuerzas. "Yo soy nada, nada, nada, interrogaciones, negaciones, tumbos de mi propia muerte, sombra que se desprende. Pero a la vez soy todavía yo. Estoy con las manos aferradas a un columpio vertiginoso".

Sin desligarse del ser y sin desligarse de la Nada, encuentra que vida y muerte, aunque no sean una, se integran, dejan de ser antinomias, puesto que cada una está teñida de la otra: "Resplandece nuestra muerte de vida y nuestra vida de muerte", "Y vida y muerte en la balanza forcejeando nos mantienen de pie sobre la tierra", y también "No sé si he nacido enteramente y si he de morir enteramente".

Esta última duda, que encierra la certeza de que el hombre es inacabado, insuficiente, incompleto, aparece en otros fragmentos de su obra con distintos matices, hasta derivar al extrañamiento frente a la propia especie, al estupor ante la ignorada identidad e inclusive a la conciencia de una fortuita metamorfosis: "No puedo convertir lo que adivino en algo completamente humano", "¿Cuándo, cuándo he sido completamente humano?". "¿Seré una apa-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

rición de mí mismo?". "Nada de lo que soy me sea omitido, ni el animal que se frota con Sol".

Pero ahí está el alma, amordazada mensajera del caos divino, testigo de una luz anterior, empeñada en colocar bajo esta luz ciega testimonios de lo arcano que puestos del lado visible se disgregan; el alma, que el poeta no quiere escindida del cuerpo que la hospeda; el alma, que mezcla la carne y el espíritu y que pegada al cielo nos amamanta y continúa internándose en profundos subsuelos, en remotas y oscuras orillas, sumergiéndonos permanentemente en la certidumbre informulable de lo infinito y de lo eterno. Pues así como guarda, de alguna manera, la memoria del origen que se manifiesta en la nostalgia, guarda también el presentimiento del fin, porque "todo en todo tiempo ha sido antes, antes ha sido ya después, todo polvo tiende a ser una escultura". En este tiempo circular el hombre es como una travesía siempre renovada, una inmersión y una reascensión, un Eterno Retorno, tal vez diversificado, la proyección de un lugar donde se muere y se renace, un instante en perpetua mutación en el que "ser es una ceremonia incesante".

Tan dinámica ceremonia no supone, por cierto, ningún ritual en torno de un yo petrificado, excluyente, dominador, puesto que el yo tiende más bien a perder identidad, a recuperar su parte anónima, a ser en el otro y por el otro, porque es precisamente esta tentativa de desdibujarse en lo sucesivo, de participar en la intención común la que lo libera de su desmesura, de su exceso aniquilador, de su número que paradójicamente suele ser nadie. Es el yo de alguien arrebatado por la búsqueda, por la exploración afiebrada, alguien que sale desbocado más allá de su carne y de su alma, llevado por oleajes visionarios, hasta donde no hace pie y la tensión es extrema y todo se vuelve indicio, eco indescifrable y alusión a un enigma primero que lo sobrepasa y del cual el ser es, quizás, sombra expatriada, quizás imagen y secreta semejanza, apenas entrevista a veces debajo de la presencia, que es "sólo la cifra en que crecemos". Esa "secreta semejanza", única pertenencia que reclama y proclama Díaz Casanueva, es una posesión que transporta de tiempo en tiempo, de vida en vida, de muerte en muerte, de uno en otro, tan indestructible, tan indeleble, como para poder decir: "No soy el mismo, no soy el que creen, no soy nadie y sin embargo me asemejo". Pero este signo distintivo y revelador que atraviesa todas las posibles mutaciones desde el comienzo hasta el final —debilitado, embozado, fortalecido, cansado, trastornado, imposible, alabado, nostálgico—, fue estampado a manera de contraseña sobrenatural, ¿por quién?, ¿por qué?

Preguntas permanentes e insolubles, como las que formula, aun afirmando, aun poniendo el tablón de la fe sobre el vacío, toda poesía de la tracendencia. Cuando Adán se oculta en el Paraíso y Dios le pregunta "¿Dónde estás?", la pregunta de Dios sólo significa que Dios será en adelante "presencia que se oculta", que Adán ya no podrá verlo porque Adán se ha perdido, y en adelante esa pregunta, reflejada por la boca del hombre, se dirige a Dios, a los dioses, a la incógnita del origen, e incluye el quién soy y el dónde estoy.

La poesía de Humberto Díaz Casanueva no interroga a través de ningún dogma, de ninguna religión, sino desde las entrañas mismas del desconcierto, la pesadumbre, la atormentada comprobación que parece dejarnos desasidos de toda seguridad o enfrentados al muro ciego que tapia la esperanza, el poeta apuesta el porvenir al papel redentor de la poesía, a la fundación de una nueva ética, a la recuperación de los misterios olvidados, a la ampliación ilimitada del conocimiento, es decir, a esos valores que podrían resumirse en las nuevas posibilidades de vida a que aludía Nietszche con su proyecto de superación del hombre y a ese perfeccionamiento de la totalidad que aseguraba Heidegger cuando dijo que llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser. De ahí el tono de celebración que toma también de pronto esta poesía, cuyo ritmo se asemeja entonces al de los himnos, al de los versículos, y cuyas amplias modulaciones parecen seguir, al expandirse y al contraerse, la respiración misma del Universo, el movimiento hacia el éxtasis de la creación.

Desde su bosque de símbolos, Humberto Díaz Casanueva emprende esta creación, su aventura órfica, su conversión analógica de los grandes misterios en envolventes encadenamientos verbales. Su canto, dionisíaco y apolíneo a la vez, se alza desde las últimas tinieblas, desde los últimos subsuelos del inconsciente como un delirio, como un trance, como un balbuceo que tienta, palpa, prueba, las posibilidades de descubrimiento a través del lenguaje, o asciende con inmensas alas abiertas hacia la lucidez implacable y extrema, para que el vocablo se ilumine con la revelación, hasta que aquel, cegado por el sol hiriente, trascendido de significación, se quiebra en el silencio.

Pero aquí estamos, listos para asistir a esta fiesta de los abismos.

COLABORADORES

Tomás Moro Simpson. Entre sus libros: *Formas lógicas, realidad y significado, Semántica filosófica: problemas y discusiones, Dios, el mamboretá y la mosca (Investigaciones de un hombre curioso).*

Luis Gusmán. Argentino. Su último libro: *La muerte prometida.*

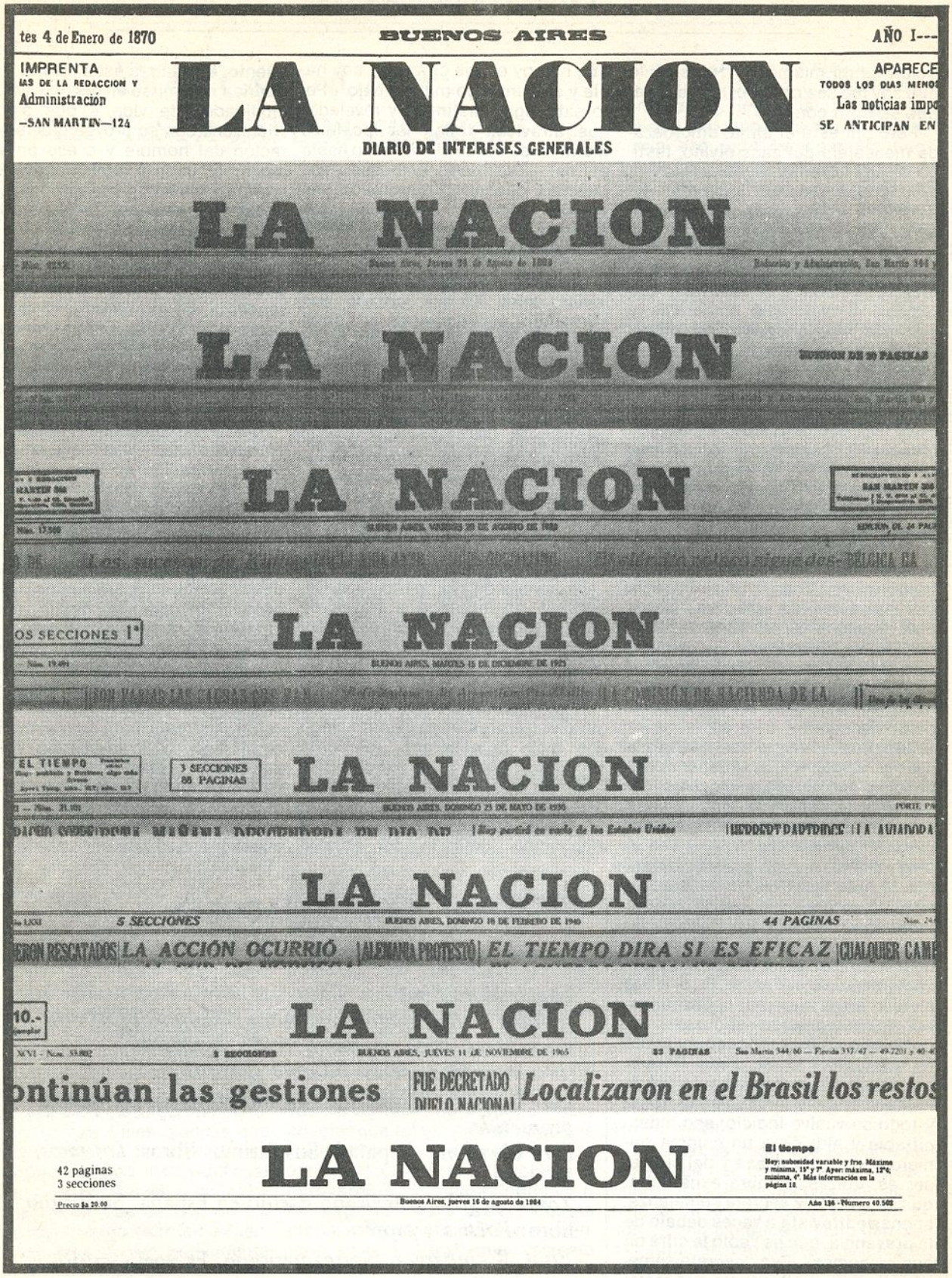
Pere Gimferrer. Español. Sus últimos libros: *Los raros, Dietario.*

Tomás Segovia. Mexicano nacido en España. Su último libro: *Poética y profética.*

Eliot Weinberger. Norteamericano. Es poeta, crítico y ensayista.

Ida Vitale. Uruguaya. Entre sus libros: *Palabra dada, Oidor: andate.*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

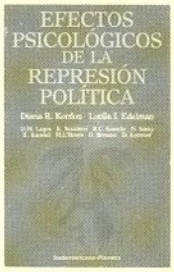


LA NACION. Desde 1870 marca el ritmo del periodismo argentino.

R. De Luca S.A.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Los temas de mayor actualidad en 1986



- HONOR MILITAR, CONCIENCIA MORAL Y VIOLENCIA TERRORISTA
  José Enrique Miguens
- EL DESAFIO FEDERAL
  Domingo F. Cavallo - Juan Antonio Zapata
- EL VALOR DE ESCRIBIR
  Marcos Aguinis
- HISTORIA DE LA DEUDA EXTERNA Y ENTRETELONES DEL ENDEUDAMIENTO ARGENTINO Luis Vitale
- EFECTOS PSICOLOGICOS DE LA REPRESION POLITICA
  Diana Kordon, Lucila Edelman y equipo de asistencia psicológica de Madres de Plaza de Mayo.
- COMO EDUCAN LOS ARGENTINOS A SUS HIJOS
  Margot Romano Yalour
- EL EXILIO ES EL NUESTRO
  Carlos Alberto Brocato

Sudamericana-Planeta

Planeta

LOS DOCUMENTOS SECRETOS DEL TERRORISMO
Roland Jacquard

MIS PRIMEROS CUARENTA AÑOS
Plácido Domingo

EL TANGO
Horacio Salas

EL CAMINO DE LA AUTOASISTENCIA PSICOLOGICA
Norberto Levy

MEMORIAS DE PASIONARIA
Dolores Ibárruri

Seix Barral

LA DESESPERANZA
José Donoso

DASHIELL HAMMETT. Biografía
Diane Johnson

UN CHALECO DE ACERO
Gustav Hasford

UNA PASION PROHIBIDA
Cristina Peri Rossi

LAS GEORGICAS
Claude Simon

Ariel

HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y CIENTIFICO
Siglo XX - Tomos I, II y III
Ludovico Geymonat

LA PROSTITUCION EN EL MEDIOEVO
Jacques Rossiaud

LA TRADICION CENTRALISTA DE AMERICA LATINA
Claudio Véliz

EL INVIERNO NUCLEAR
M. Rowan-Robinson

LAS ILUSIONES DEL PSICOANALISIS
Jacques Van Rillaer

Distribuye **Sudamericana-Planeta**

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

HOTEL QUIRINALE

Colón - Entre Ríos - Argentina

A sólo 3 horas de Buenos Aires.

COMIENCE UNA NUEVA VIDA EN EL HOTEL QUIRINALE

CON SU PROGRAMA DE
DIETA Y TRATAMIENTO ANTI-STRESS

El Hotel Quirinale a sólo 3 horas de Buenos Aires, en Colón (Entre Ríos). Y en él:

"LA DIETA QUIRINALE"

con el asesoramiento y coordinación de "Dieta Club" bajo la supervisión del Dr. Cormillot.

En un lugar de ensueño, a orillas del Río Uruguay, viva una fantástica realidad al mejor estilo europeo.

Una propuesta distinta con la mejor atención en un ambiente anti-stress.
El "Programa Quirinale" constituirá sin ninguna duda, el comienzo de una nueva vida!!!

EL HOTEL QUIRINALE

Le ofrece:

- 194 Habitaciones a todo confort.
- Restaurant de categoría internacional.
- Casino.
- Sala de estar, juegos y TV.
- Salones de convenciones.
- Piscina.
- Canchas de tenis.
- Gimnasio.
- Guardería infantil.
- Baño sauna, hidromasaje y cama solar.
- Rampa propia para embarcaciones.

LA DIETA QUIRINALE

Le ofrece:

- Dietas y recetas saludables.
- Orientación en actividades físicas.
- Manejo del tiempo libre.
- Actividades recreativas.

Todo esto en el mejor ambiente anti-stress.

INFORMES Y RESERVAS

Carlos Pellegrini 545
Teléfonos: 394-4135 49-4399/ 4499/ 46-9948
Télex: 21764 LOSI AR.
Buenos Aires.

HOTEL QUIRINALE

SU PROGRAMA

★ ★ ★ ★ ★

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar